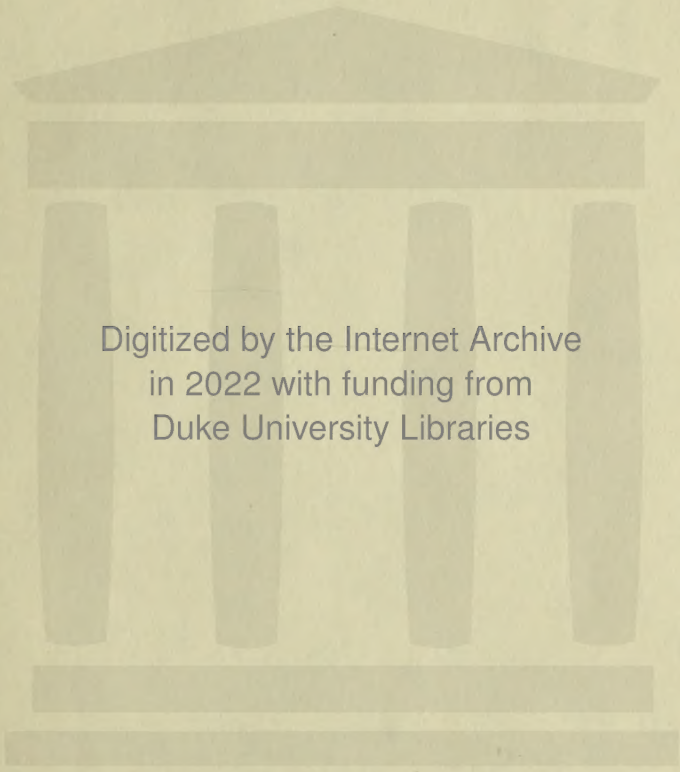
DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY


Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/urchristentumimo01burk

URCHRISTENTUM

IM

ORIENT

VON

F. CRAWFORD BURKITT

DEUTSCH

VON

ERWIN PREUSCHEN

RECHTMÄSSIGE ÜBERSETZUNG

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1907.

Griechentum und Christentum.

Zwölf Hibbert-Vorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche.

Von Dr. **Edwin Hatch,**
weiland Professor der Kirchengeschichte in Oxford.

Deutsch von **Erwin Preuschen.**

Mit **Beilagen** von **Adolf Harnack** und dem **Uebersetzer.**

Gross 8. 1892. M. 6.—. Gebunden M. 8.—.

Tertullian, De praescriptione haereticorum.

Herausgegeben von **E. Preuschen.**

8. 1892. M. 1.—. Gebunden M. 1.50.

(Krüger's Sammlung von Quellenschriften. I. 3.)

Tertullian, De paenitentia. De pudicitia.

Herausgegeben von **E. Preuschen.**

8. 1891. M. 1.60. Gebunden M. 2.10.

(Krüger's Sammlung von Quellenschriften I. 2.)

ANALECTA:

Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons

zusammengestellt von **E. Preuschen.**

8. 1893. M. 3.—. Gebunden M. 3.50.

(Krüger's Sammlung von Quellenschriften I. 5.)

Ein Original-Dokument
aus der

diokletianischen Christenverfolgung.

Papyrus 713 des British Museum
herausgegeben und erklärt von

D. **A. Deissmann,**
Professor der Theologie in Heidelberg.

8. 1902. Mit einer Tafel in Lichtdruck. M. 1.50.

Licht vom Osten.

Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der griechisch-römischen Welt.

Von D. **A. Deissmann,**
Professor der Theologie in Heidelberg.

In Vorbereitung.

URCHRISTENTUM IM ORIENT

URCHRISTENTUM

IM

ORIENT

VON

F. CRAWFORD BURKITT

DEUTSCH

VON

ERWIN PREUSCHEN

RECHTMÄSSIGE ÜBERSETZUNG

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1907.

Alle Rechte vorbehalten.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Div. S.
2.81.5

VORWORT DES ÜBERSETZERS.

Ueber die Anfänge des Christentums in Edessa und die Probleme, die mit der Abgarlegende verknüpft sind, besitzen wir mehrere tief eindringende Untersuchungen. Aber an einer allseitigen Darstellung des Zustandes und der Entwicklung der ältesten syrischen Kirche fehlte es bisher. Es wird daher keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn die Vorlesungen Burkitts, die in vortrefflicher Weise diese Lücke auszufüllen berufen sind, in deutschem Gewande erscheinen. Der Verfasser ist auch uns kein Fremder mehr; seine Ausgabe des Curetonschen Syrers hat bewiesen, dass er beanspruchen darf, in den Dingen, die das syrische Christentum angehen, als Autorität gehört zu werden. Und so wird die Theologie auch aus diesem Werk vielfachen Nutzen ziehen können. Seine Ausführungen über die syrische Bibel, über die asketische Richtung der altsyrischen Kirche, über die edessenische Bischofsliste werden sicher dazu beitragen, manche Rätsel zu lösen und manche neuen Fragen anzuregen.

Zu der Uebersetzung selbst habe ich nur wenig zu bemerken. Sie hat dem Herrn Verfasser selbst im Manuskripte vorgelegen und ist von ihm sehr sorgfältig durchgesehen worden. Anspielungen auf englische Verhältnisse habe ich weggelassen, da sie den meisten deutschen Lesern kaum verständlich gewesen wären. Sonst habe ich mich bemüht, dem Buche eine

lesbare deutsche Form zu geben. Den sogenannten Hymnus an die Seele habe ich nach Burkitts Vorgang in Hexameter übertragen. Dass dabei ein enger Anschluss an das syrische Original nicht möglich war, bedarf kaum eines besonderen Hinweises. Soweit mir die vom Verfasser angezogene syrische Literatur zugänglich war, habe ich nach den Originalen übersetzt. Hinzugefügt habe ich nur einige Hinweise auf deutsche Literatur.

Im übrigen möge das Buch für sich selbst sprechen.

Darmstadt, 14. Dezember 1906.

Erwin Preuschen.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

I. Die ersten Bischöfe von Edessa 1
Politische Geschichte von Edessa S. 1. Anfänge des Christentums S. 4. Abgarlegende S. 6. Lehre des Addai S. 8. Märtyrerakten S. 11. Der Perserkrieg S. 14. Serapion von Antiochien S. 15. Bischofslisten S. 17. Zusammenfassung S. 21.

II. Die syrische Bibel 25
Pešitta S. 25. Aramäisch und Syrisch S. 27. Antiochien als griechische Stadt S. 28. Altsyrische Evangelienübersetzungen S. 29. Rabbûla und das N.T. S. 31. Bibelzitate in der älteren syrischen Literatur S. 33. Zitate bei Ephraim S. 35. Rabbûla und das Diatessaron S. 36. Das Evangeliôn da Mĕpharrĕšê S. 40. Das Datum des syrischen Diatessarons S. 44. Die Pešitta des A.T. S. 45. Zusammenfassung S. 48.

III. Altsyrische Theologie 52
Aphraates S. 53. Sein Glaubensbegriff S. 54. Aphraates und die Trinitätslehre S. 57. Seine Lehre vom hl. Geist S. 58. Christologie S. 60. Ephraim S. 64. Die *Carmina Nisibena* S. 65. Die Poesie Ephraims S. 67. Der *Sermo de domino nostro* S. 68. Christologie S. 70. Die Charismen S. 73. Rabbûla S. 74. Der Verfall S. 77.

IV. Die Ehe und die Sakramente 80
Christus und die Askese S. 80. Aphraates' Abendmahlslehre S. 82. Seine Lehre von der Taufe S. 84. Taufe und Zölibat S. 86. Die Bnai Qjâmâ S. 87. Šamôna und Guria S. 89. Aphraates' Predigt über die „Bundessöhne" S. 90. Marcioniten und Manichäer S. 97. Die Regeln des Rabbûla S. 98. Die Ehe als Sakrament S. 104.

V. Bardaisan und seine Schüler 106
Nachrichten über sein Leben S. 107. Der Bericht Michaels des Syrers S. 108. Der Dialog über das Schicksal S. 110. Inhalt

Seite

des Dialogs S. 112. Das Problem der Willensfreiheit S. 114. Selbstbestimmung und Naturbestimmtheit S. 118. Die Lehre vom Schicksal S. 120. Die Gesetze der Länder S. 125. Charakteristik des Dialogs S. 128. Bardaisans Exkommunikation und ihre Folgen für die syrische Kirche S. 130.

VI. **Die Thomasakten und der Hymnus von der Seele** . . . 134
Inhalt der Akten S. 135. Thomas und die Dioskuren S. 137. Die Erzählung von dem Palast im Himmel S. 139. Die Akten ursprünglich syrisch S. 144. Das Christentum der Akten und die syrische Kirche S. 145. Das Lied von der Seele S. 149. Abfassungszeit S. 152. Uebersetzung des Liedes S. 153. Pessimismus S. 157.

Bemerkung zu dem Lied von der Seele 159
Die Erklärung des Nicetas von Thessalonich.

BERICHTIGUNGEN.

S. 17, 4 l. Septimius.
S. 32, 32 l. 'Aqai.
S. 30, 30 l. Edessa.
S. 32, 11 l. Edessa.
S. 63, 19 l. die Himmelswelt.
S. 63, Anm., 2 v. u. l. leur.
S. 68, 13 l. MOBERLY.
S. 84, Anm. 1 'âχel st. 'âχêl.
S. 87, 21 l. ḥeṗîšâja.

I.

DIE ERSTEN BISCHÖFE VON EDESSA.

Die Geschichte des Christentums auf dem Boden des syrischen Sprachgebietes, die uns im folgenden beschäftigen soll, ist bisher nur in bescheidenem Masse Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung gewesen. Die Syrer selbst glaubten an den apostolischen Ursprung ihrer Kirche und die Grosskirche im römischen Reich liess den Anspruch gelten. Sie stand in enger Verbindung mit allen Zentren des Christentums; ihre Heiligen sind, soweit ihre Namen nach Westen gedrungen sind, auch Heilige der Grosskirche geworden.

Dennoch besteht ein wirklicher Unterschied zwischen der Kirche von Edessa und der von Rom oder Antiochien. Sie waren getrennt durch die höchste aller Schranken, die Menschen trennt: durch die Sprache. In der Zeit, die wir hier zu betrachten haben, wirkt die Sprachverschiedenheit durchaus als vollkommene Scheidelinie. Diese Scheidelinie vermochte zwar die syrischredenden Christen nicht von ihren griechischen oder lateinischen Brüdern zu trennen, wohl aber bewirkte sie, dass die Entwicklung der syrischen Kirche unter ganz andern Bedingungen und Einflüssen erfolgte, als die der griechisch-römischen Reichskirche. Und eben hierin liegt die Bedeutung, die für uns die Geschichte der syrischen Kirche hat.

Die älteste Geschichte der syrischen Kirche ist bis zu einem

gewissen Grade nur durch Konjektur oder durch Induktion zu erschliessen. Die Quellen sind spärlich und die meisten Darstellungen, die wir besitzen, sind Kompilationen, in denen zwei unhaltbare geschichtliche Ueberlieferungen mit einander vermengt sind. Aber dieser Mangel an Quellen ist einigermassen zu ersetzen. Wenn wir das syrische Christentum des vierten und fünften Jahrhunderts verstehen, so können wir uns auch ein Bild von der frühesten Entwicklung der Kirche in Edessa, dem ersten christlichen Zentrum in der syrisch redenden Welt machen.

Edessa war die Hauptstadt eines kleinen Fürstentums östlich vom Euphrat. Die Stadt war von den Griechen neu aufgebaut worden und hatte von ihnen den Namen Edessa empfangen. Die aramäisch redenden Einwohner nannten den Ort auch weiterhin Urhâi. Der Name ist unbekannter Bedeutung; die Griechen haben daraus Osrhoëne (oder Orrhoëne) gemacht und danach den ganzen Distrikt benannt. Davon stammt endlich der moderne Name für die Stadt: Urfa. Sie liegt an einer der Hauptverbindungsstrassen nach dem Osten, an der, die zwischen der syrischen Wüste im Süden und den armenischen Bergen im Norden hinführt. Die Bewohner der Stadt und des Distriktes sprachen einen Dialekt des Aramäischen, der jedoch mit dem in Palästina, also auch dem von unserem Herrn und den Aposteln gesprochenen nicht identisch war. Die Stadt muss ein Mittelpunkt geistiger Kultur gewesen sein, lange ehe das Christentum dort seinen Einzug hielt. Die frühesten erhaltenen Schriften zeigen einen leichten, fliessenden Stil, der auf griechischen Einfluss zurückzuführen sein dürfte.

Arabisches Blut floss wohl in den Adern der Fürsten von Osrhoëne, wie es bei den meisten der kleinen Herrscher an der Ortgrenze des römischen Reiches der Fall gewesen sein wird. Der bekannteste von ihnen ist der von Paulus (2. Kor. 11 32)

erwähnte Aretas von Damaskus, dessen Name von seinen Landsleuten Ḥârita geschrieben wurde. Ganz ähnliche Namen finden wir auch unter den Fürsten von Edessa, Namen, die sicher arabischen Ursprungs sind wie Maz'ûr und Wâ'el. Auch bei Abgar und Ma'nu wird es nicht anders sein. Diese beiden Namen waren bei den edessenischen Fürsten sehr beliebt; von allen dreissig Fürsten hiessen allein elf Abgar und neun Ma'nu. Die Bedeutung der Namen ist noch nicht sicher ermittelt.

Die äussere Geschichte von Edessa ist die gewöhnliche eines Grenzstaates. Das Gebiet, das zu dem Hause der Seleuciden gehörte, wurde unter die Römer und Parter geteilt, und Osrhoëne lag an der Grenze. Bis zum zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung stand es, ausserhalb der römischen Grenze gelegen, unter partischer Oberhoheit. In den Kriegen unter Trajan hatte die Stadt schwer zu leiden; sie wurde von dem römischen Feldherrn Lusius Quietus [1] gestürmt und geplündert. Das geschah im August des Jahres 116. Eine Zeitlang erhielt sich der Staat seine Unabhängigkeit; aber das Ende war vorauszusehen. »Die schwächlichen Fürsten von Osrhoëne«, sagt Gibbon [2], »die an der gefährlichsten Stelle zwischen zwei grossen Reichen sassen, wurden durch ihre Neigung auf die Seite der Parter gezogen; aber die überlegene Macht der Römer zwang sie zu widerwilliger Huldigung, von der die Münzen Zeugnis ablegen. Als die Parterkriege unter Markus ihr Ende gefunden hatten, verlangte die Klugheit, Unterpfänder für die Treue der Edessener zu beschaffen. In mehreren Teilen des Landes wurden daher Forts errichtet und nach Nisibis eine römische Besatzung gelegt. Zur Zeit der

[1] Dio Cassius LXVIII, 30 (nach Xiphilinus): Λούσιος δὲ ... τὴν Νίσιβιν ἀνέλαβε, τήν τε Ἔδεσσαν ἐξεπολιόρκησε καὶ διέφθειρε καὶ ἐνέπρησεν.

[2] Gibbon, History of the Decline and Fall of the Roman emp. bk. I, chap. VIII [ed. Bury (1896), vol. i, p. 207].

Wirren nach Kommodus' Tode versuchten die Fürsten von Osrhoëne das römische Joch abzuschütteln; aber die konsequente Politik des Severus festigte ihre Abhängigkeit und die Perfidie Karakallas vollendete die Eroberung, die keine Schwierigkeiten bot. Abgar (es ist der IX), der letzte König von Edessa, wurde in Ketten nach Rom gebracht, sein Reich wurde römische Provinz, seine Hauptstadt erhielt den Rang einer römischen Kolonie. So erlangten die Römer zehn Jahre vor dem Fall des Parterreiches einen dauernden Stützpunkt jenseits der Euphratlinie.«

Die Römer besetzten Edessa im Jahre 216, hundert Jahre nach der Plünderung der Stadt durch Lusius Quietus. In diesen hundert Jahren ist das Christentum in Edessa eingeführt worden. Ich habe diese paar Daten aus der Profangeschichte angeführt, weil ich es für nützlich hielt, dass man den äusseren Verlauf der Dinge gerade in dieser Periode klar vor Augen habe. Es wird uns dadurch ermöglicht, die Legenden über die Gründung der edessenischen Kirche auf ihren wahren geschichtlichen Wert zurückzuführen, und zugleich finden wir die Erklärung für manche Eigentümlichkeiten, durch die sich die Christen des Euphrattales von denen der Westländer unterscheiden.

Die Gründung der edessenischen Gemeinde ist ein kirchengeschichtlich sehr wichtiges Ereignis. Denn Edessa ist der einzige Mittelpunkt christlichen Lebens, in dem eine andere Sprache als die griechische gesprochen wurde. Als ein Spross vom Stamme des Judentums ist das Christentum von der griechischen Zivilisation des römischen Reiches aufgezogen worden. Denn die stillen semitischen Christengemeinden in Palästina sind durch den jüdischen Krieg vernichtet worden.

Das Christentum lebte weiter unter der griechisch redenden Bevölkerung der grossen Städte des Ostens, am ägäischen Meere und in der Hauptstadt Rom. Die Gemeinde von An-

tiochia in Syrien war, soviel wir wissen, ganz griechisch. Die Gegenden, in denen eine semitisch redende Bevölkerung sass, scheinen von der Predigt des Evangeliums nicht berührt worden zu sein. Wo Juden sassen, folgte bald auch die neue jüdische Sekte; das Land selbst aber blieb heidnisch.

Als das Christentum in Edessa Wurzel schlug, einer syrisch redenden Stadt mit einer einheimischen Dynastie und einer eigentümlichen Kultur, trat es in eine vollkommen verschiedene Atmosphäre. An die Stelle der griechischen Sprache trat die syrische, und die Kirche erhielt einen nationalen Charakter. Bald sollte Edessa Anspruch auf eine besondere Protektion seitens des Herrn selbst erheben. Man glaubte, die Stadt sei durch Addai, einen der siebzig Jünger bekehrt worden; dieser sei von Palästina abgesandt worden, um ein Antwortschreiben auf einen Brief des Königs Abgar an unsern Herrn zu überbringen. Ja, noch mehr, der Herr selbst habe Abgar mit der Verheissung geantwortet, dass Edessa gesegnet sein solle und dass kein Feind die Herrschaft über die Stadt erlangen werde.

Die Geschichte von Addai und dem König Abgar ist von Eusebius übernommen und der Kirchengeschichte eingefügt worden. Sie ist aufs engste verwachsen mit der Legende von der Auffindung des Kreuzes und des wahren Bildes Christi, und ihre Verbreitung bildet ein merkwürdiges Kapitel in der Geschichte der menschlichen Leichtgläubigkeit. Doch nicht nur dies. Die Legende, die in einer Schrift, »die Lehre des Addai« betitelt, enthalten ist, bildet für den Historiker zugleich eine Quelle von wirklichem Wert. Ohne Zweifel ist sie in Edessa selbst entstanden und hat ihre gegenwärtige Gestalt am Ende des vierten Jahrhunderts erhalten, zum mindesten noch vor den Reformen des Rabbûla. Die Chronologie des Verfassers ist falsch, und sein Verständnis von der Geschichte, der profanen sowohl, wie der Kirchengeschichte, gering. Aber

er besass wenigstens Lokalkenntnis. Als er schrieb, war die Regierung der einheimischen Herrscher noch in frischem Gedächtnis und die Personennamen sind echte Reste der alten heidnischen Nomenklatur. Dazu steht er den Ereignissen verhältnismässig noch so nahe, dass seine Darstellung unausgeglichene Fragmente älterer, historisch zutreffenderer Nachrichten von der Entstehung des Christentum in Edessa enthält. Diese Fragmente fügen sich schlecht genug der Erzählung ein; aber eben deshalb dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass sie nicht von dem Verfasser der »Lehre des Addai« stammen.

Die Legende lautet in der Hauptsache folgendermassen: Abgar Ukkâma — d. i. Abgar der Schwarze, der nach langer Herrschaft im Jahre 50 n. Chr. starb — schickte eine Gesandtschaft an Sabinus, den Legaten des Kaisers Tiberius, nach Eleutheropolis in Palästina. (Ich bemerke nebenbei, dass Eleutheropolis seinen Namen durch Septimius Severus i. J. 200 n. Chr. erhielt und dass die Stadt erst von dieser Zeit an als Sitz der Regierung Bedeutung erhielt.) Die Gesandtschaft des Abgar, bestehend aus den Edlen Marijabh und Šamšagram nebst dem Sekretär Hannan berührten auf ihrem Heimweg Jerusalem und hörten durch Reisende von Jesus, dem Messias. Sie beschlossen daraufhin, selbst nach Jerusalem zu gehen. »Als sie nach Jerusalem gekommen waren, sahen sie den Messias und vereinigten sich mit der Menge, die ihm nachfolgte; und sie sahen die Juden in Gruppen umherstehen und beratschlagen, was sie mit ihm machen sollten. Denn sie waren darüber bestürzt, dass ihm eine so grosse Menge anhing. Und sie blieben zehn Tage in Jerusalem, und Hannan der Schreiber schrieb alles auf, was er den Messias tun sah« [1]. Dann kehrten sie zu dem König Abgar zurück. Als Abgar

[1] Doctrina Addai ed. Phillips p. 2 f.

dies von ihnen hörte, wollte er selbst nach Palästina gehen, fürchtete sich aber, durch das römische Gebiet zu reisen. Deshalb sandte er durch Hannan, den Schreiber, einen Brief an Jesus. Dieser fand den Herrn im Hause des Gamaliel, des Obersten der Juden. In dem Brief, der mit den Worten anfängt: »Abgar Ukkâma an Jesus, den guten Arzt [1]«, erklärt Abgar zu der Ansicht gekommen zu sein, dass Jesus entweder der vom Himmel herabgekommene Gott selber oder Gottes Sohn sein müsse. Er lädt dann weiterhin Jesus ein, nach Edessa zu kommen, dort zu leben und die Krankheit zu heilen, an der er, Abgar, leide.

Als Jesus diesen Brief empfangen hatte, sprach er zu Hannan, dem Schreiber: »Geh' hin und sage deinem Herrn, der dich zu mir gesandt hat: 'Selig bist du, dass du, obgleich du mich nicht sahest, doch an mich glaubtest. Denn es steht von mir geschrieben, dass die, die mich sehen, nicht an mich glauben, und die, die mich nicht sehen, an mich glauben werden. Nun, was das angeht, dass du mir geschrieben hast, ich solle zu euch kommen, so wisse, dass meine Sendung hier zu Ende ist und dass ich wieder zu meinem Vater gehe, der mich gesandt hat. Aber wenn ich wieder zu ihm zurückgekehrt bin, so werde ich einen meiner Jünger zu dir senden, damit er dich von jeder Krankheit, an der du auch immer leiden magst, heile. Und alle, die mit dir sind, werden das ewige Leben erlangen und deine Stadt wird gesegnet sein und in Ewigkeit wird kein Feind über sie herrschen'.«

Dies ist der berühmte Brief Jesu an Abgar. Er hat noch eine merkwürdige Nachgeschichte. Die Erzählung ist, wie es scheint, früh ins Griechische übersetzt worden und so hat sie

---

[1] „Guter Arzt" liest der Syrer (p. 4). Bei Euseb (h. e. I, 13, 6) und in der alten Inschrift auf einer Türschwelle in Ephesus heisst es: „guter Heiland" (σωτῆρι ἀγαθῷ). Die Stelle in der Doctrina Addai scheint der älteste Beleg des Titel „guter Arzt" für Jesus zu sein.

Euseb mit dem Brief, jedoch ohne den Schlusssatz, in seine Kirchengeschichte aufgenommen. Er kannte den Verlauf der Dinge und durfte nicht zugeben, dass Jesus die Unbezwinglichkeit Edessas verheissen habe, da doch die Stadt unter Trajan von Lusius Quietus erobert und hundert Jahre später mit der Provinz Osrhoëne zusammen dem Römerreich einverleibt worden war. Im fünften Jahrhundert ist dann der ganze Briefwechsel durch das Decretum Gelasianum als apokryph bezeichnet worden. Dennoch hat er sich erhalten und erfreut sich bis heute einer grossen Popularität. Die Bodlejana in Oxford besitzt einige Papyrusfragmente aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, die ihn enthalten und vor einigen Jahren fand man in Ephesus einen Türsturz, auf dem der Brief eingemeisselt war. Der Schriftform nach mochte die Inschrift etwa aus der Zeit des Euseb stammen [1]. In den Papyri sowohl wie der Inschrift findet sich der Schluss des Briefes wie im Syrischen. Häufig hat man den Brief als Amulett benutzt, indem man ihn auf der Brust trug als »Schutz gegen Blitz und Hagel, gegen Gefahren zu Wasser und zu Land, bei Tag und Nacht und an dunkeln Orten [2].«

Doch zurück zur Lehre des Addai. Nachdem Hannan die Botschaft an Abgar empfangen hatte, malte er ein Bild Jesu in »ausgewählten Farben« und brachte es nach Edessa, wo ihm Abgar einen Ehrenplatz anwies [3]. An den Bericht von diesem Bilde haben sich später noch allerlei Legenden angehängt, die mit der vom Schweisstuch der Veronika aufs engste verwandt sind, deren weitere Entwicklung zu verfolgen jedoch über den Rahmen unserer Darstellung hinausgehen

[1] Vgl. die eingehende Erörterung der Ueberlieferung des Briefwechsels bei v. Dobschütz, Der Briefwechsel Jesu und Abgars i. d. Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1900, 411 ff.

[2] S. B. M. Royal 2 A xx, fol. 12, abgedruckt bei Dom Kuypers, Book of Cerne, p. 205.

[3] Doctrina Addai p. 5.

würde. Die »Lehre des Addai« erzählt dann weiter, wie nach der Himmelfahrt der Apostel Judas Thomas, den Addai, einen der zweiundsiebzig Jünger zu König Abgar gesandt habe. Die Predigt des Addai können wir übergehen; nur einige Einzelheiten verdienen Beachtung. Als Addai nach Edessa gekommen war, kehrte er bei Tobias, dem Sohne des gleichnamigen palästinischen Juden ein. Dieser führt ihn zu Abgar [1]. Der König wird sogleich von seiner Krankheit geheilt und zum Christentum bekehrt und mit ihm eine Menge seiner Untertanen, darunter auch eine jüdische Handelsgenossenschaft [2]. Die palästinischen Juden, die den Herrn gekreuzigt haben, sind natürlich gezwungen, dem zu widersprechen; aber es ist doch bezeichnend, dass der Verfasser die edessenischen Juden als der neuen Lehre freundlich gesinnt schildert.

Nach der »Lehre des Addai« war die alte edessenische Religion eine Verehrung von Himmelskörpern [3]. Bel und Nebo stammen, wie ich vermute, aus dem alten Testament und nicht aus richtiger geschichtlicher Erinnerung. Aber wir dürfen wohl der Angabe Glauben schenken, dass die Bevölkerung von Mabbog-Hierapolis Tar'atha und die von Harran eine Gottheit mit Namen Bath Nikal verehrten. Erst jüngst hat Rendel Harris eine Reihe von überzeugenden Beweisen dafür beigebracht, dass das heidnische Edessa dem Dienst der himmlischen Dioskuren geweiht war, und dass ihnen zu Ehren auf edessenischen Münzen die Sterne erscheinen. Die »Lehre des Addai« nennt die Dioskuren nicht ausdrücklich, aber sie erwähnt die Verehrung von Sonne, Mond und Venus und spricht von dem Einfluss, den man allgemein den Zeichen des Tierkreises zuschreibe. Es ist ferner bezeichnend, dass in der Schrift nirgends die beiden grossen Säulen an der Festung

[1] Doctrina Addai p. 6.
[2] Doctrina Addai p. 32.
[3] Doctrina Addai p. 24 f.

erwähnt sind, die heute dem Stadtbilde von Urfa sein charakteristisches Gepräge geben.

Die Stellen, die von dem ältesten syrischen Kanon des Alten und Neuen Testamentes handeln, und diejenigen, in denen das Leben der Bekehrten geschildert wird, sollen später noch besprochen werden. Für die Hauptfrage, die wir hier zu betrachten haben, die Frage nach dem allgemeinen Verlauf der Geschichte der edessenischen Kirche, bietet uns der wichtigste Teil der »Lehre« den Schlüssel. Es wird als bemerkenswerte Tatsache mitgeteilt, dass Addai friedlich und in hohen Ehren noch zur Zeit des gläubig gewordenen Königs Abgar gestorben, und dass sein Schüler Aggai sein Nachfolger geworden sei [1]. Nach einigen ganz späten Zeugen soll Addai das Martyrium erlitten haben; aber gerade, dass die »Lehre« ihn eines friedlichen Todes sterben lässt, ist ein Beweis dafür, dass hier eine richtige historische Erinnerung vorliegt. Dagegen starb Aggai den Märtyrertod. Ma'nu, einer von Abgars Söhnen, war ungläubig geblieben. Als sich nun Aggai weigerte, ihm ein heidnisches Diadem zu machen, wie er es vor alter Zeit seinem Vater Abgar gemacht hatte, sandte Ma'nu hin und liess Aggai die Schenkel zerbrechen, als er eben in der Kirche sass. So starb Aggai und wurde in der Kirche zwischen dem Raum für die Männer und dem für die Frauen begraben. Da sein Tod so plötzlich erfolgt war, hatte er keine Zeit gehabt, seinen Nachfolger Palûṭ zu ordinieren. Palûṭ war daher gezwungen, sich nach Antiochien zu begeben und sich dort von dem Bischof Serapion ordinieren zu lassen.

Hier liegt nun offenbar ein Anachronismus vor, der nicht nur ein zufälliges Versehen sein kann. Wir kennen Serapion aus Eusebs Kirchengeschichte [2] als orthodoxen Schriftsteller und Verteidiger des Vierevangelienkanons, wie es sein Zeitgenosse

[1] Doctrina Addai p. 46 f.
[2] Euseb., h. e. V, 19. VI, 12.

Irenäus war. Serapion wurde Bischof von Antiochien im Jahr 190 und hatte den Sitz über 21 Jahre lang inne. Wenn also Serapion wirklich Palûṭ ordiniert hat, kann dieser nicht von einem der zweiundsiebzig Jünger bekehrt worden sein, und ebenso wenig kann der König Abgar, zu dessen Lebzeiten er lebte, ein Zeitgenosse Jesu gewesen sein.

Wir haben also in der »Lehre des Addai« zwei Anschauungen über die Entstehung des Christentums in Edessa. Nach der einen — sie findet sich in dem Werke selbst — ist das Christentum in dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nach Edessa gekommen. Nach der andern, die im Epilog vertreten ist, wurde der dritte Vorsteher der Christengemeinde in Edessa erst um das Jahr 200 zum Bischof geweiht. Dann kann das Christentum erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in diese Gegend gedrungen sein.

Die Erzählung in der »Lehre des Addai« wird in erfreulicher Weise durch die Akten des Šarbêl und das Martyrium des Barsamja fortgesetzt. Der letztere wird in der »Lehre des Addai« genannt[1] und wir erfahren, dass er als Nachfolger des ʿAbšelama den Bischofsstuhl von Edessa bestieg, der seinerseits Nachfolger des Palûṭ gewesen war[2]. Barsamja, der christliche Bischof, bekehrte Šarbêl, den Oberpriester des Bel und des Nebo. Beide, der Bekehrte und der Bekehrer, werden ins Gefängnis geworfen und Šarbêl stirbt unter schweren Martern. Barsamja wäre dem gleichen Schicksal verfallen, wenn ihn nicht zu rechter Zeit ein Toleranzedikt des Kaisers (!) begnadigt hätte, sodass er in Frieden sterben konnte. In dem »Martyrium des Barsamja« findet sich die Angabe, dass Palûṭ von Serapion ordiniert worden sei und in Uebereinstimmung damit wird erzählt, dass Barsamja zur Zeit des Papstes Fabian

---

[1] Doctrina Addai p. 33.

[2] Cureton, Ancient Syr. Documents p. 71.

gelebt habe, der unter Decius 250 das Martyrium erlitt[1]. Sonst heisst der Kaiser in diesen Urkunden Trajan; der Richter, der die Verfolgung leitet, Lysania oder Lusianus. Auch ein heidnischer König Abgar wird genannt[2]. Die Ansicht, dass die Sache unter Trajan stattgefunden habe, ist später herrschend geworden. So hat Michael der Syrer, jakobitischer Patriarch in Antiochien, im 12. Jahrhundert in seiner Chronik das Ereignis unter die Regierung Trajans gesetzt[3]. Er begeht aber auch noch den andern Fehler, dass er zu derselben Zeit Euphemia von Chalkedon das Martyrium erleiden lässt, während dies erst in die Diokletianische Verfolgung im Jahr 307 fällt. Dieser offenbare Anachronismus ist im Auge zu behalten, wenn wir die Darstellung Michaels von Bardaisan richtig einschätzen wollen.

Die Einzelheiten der Geschichte des Šarbêl und Barsamja stellen sich bei genauerer Betrachtung als ungeschichtlich heraus. Šarbêl, der bekehrte heidnische Priester schmäht nicht nur die heidnischen Gottheiten in der Manier der christlichen Apologeten, sondern zitiert auch Psalmen und Propheten, als wäre er von Jugend auf mit ihnen vertraut. Die Foltern, denen er ausgesetzt wird, sind lächerlich schwer, aber sie vermögen ihn doch nicht zu verhindern, den Richter mit einem beträchtlichen Wortschwall zu überschütten. Schliesslich wird erzählt, dass die Hinrichtung aufgeschoben worden sei wegen eines Erdbebens, das in Rom stattfand, als die aus der Stadt verbannten Christen die Gebeine des Petrus und Paulus deportierten. Als das Volk das Erbeben spürte, veranlasste es die Christen, zu bleiben. Da hörte das Erdbeben auf und alle, Juden und Heiden, bekannten sich zu Christus[4]. Es liegt

---

[1] Cureton, Ancient Syr. Documents p. 61, 71.
[2] Cureton, l. c. p. 42.
[3] J. B. Chabot, Michel le Syrien p. 175 b.
[4] Cureton, l. c. p. 61.

auf der Hand, dass man zu einem Schriftstück, das solche Geschichtsklitterungen erzählt, kein Zutrauen haben kann.

Wir gehen ein paar Jahre weiter und treten endlich in das Licht wirklicher Geschichte. In dem alten syrischen Kalender, den zuerst Wright aus einer Handschrift vom Jahre 411 herausgegeben hat, findet sich zum 15. November der Gedächtnistag von Ṣamôna und Guria und zum 2. September der von Habbib, dem Diakon, verzeichnet. Dieser alte Kalender, genauer, das alte Martyrologium, weiss nichts von Ṣarbêl und Barsamja, auch nichts von Aggai, ein Beweis, dass die Verehrung dieser ersten edessenischen Märtyrer nicht zur beständigen geschichtlichen Tradition gehört. Das Gedächtnis von Ṣamôna, Guria und Habbib ist dagegen in der syrischen Kirche niemals untergegangen. Die beiden ersten wurden am Anfang der Diokletianischen Verfolgung im Jahr 297 enthauptet, der letztere unter Licinius im Jahr 309, mehrere Jahre vor dem Toleranzedikt, verbrannt. Der damalige Bischof von Edessa hiess Qônâ. Er starb nach Beendigung der Verfolgung im Jahre 313; die einzige Tat, die ihm von dem Chronisten zugeschrieben wird, war die Grundsteinlegung der grossen Kirche, die dann von seinem Nachfolger Sa'ad vollendet wurde. Dieser starb 324. Wie Qônâ der Verfolgung entging, ist nicht bekannt. Vielleicht hat er sich verborgen gehalten, vielleicht hat auch die Behörde sich gescheut, Hand an Leute in so hervorragender Stellung zu legen, um nicht einen Aufruhr hervorzurufen. Auf jeden Fall ist es bedeutsam, dass der Verfasser des Martyrologiums, obgleich er sein Zeitgenosse war, ihn weder lobt noch tadelt.

Von Qônâ an sind die Namen der edessenischen Bischöfe sorgfältig aufgezählt in der wichtigen Urkunde, die den Namen Chronikon Edessenum führt. In der Zeit zwischen Qônâ und Rabbûla sassen neun Bischöfe auf dem Throne von Edessa. Von diesen hat Aitalâha, der Nachfolger des Sa'ad, an dem

Konzile von Nicäa teil genommen. Der zweitnächste nach Aitalâha war Barses, der durch die Arianer verbannt wurde. Von Rabbûla, der von 412 bis 435 Bischof war, wird später noch die Rede sein. Seine Regierungszeit ist ein Markstein in der Geschichte der syrischen Kirche. Zu seiner Zeit ging es mit den alten Sekten zu Ende; es bildeten sich neue Parteien, Nestorianer und Monophysiten. Auch für das Ritual und die Kirchenzucht bezeichnet seine Regierung das Ende des Alten und den Anfang des Neuen.

Ein wichtiges Ereignis der allgemeinen Geschichte während des vierten Jahrhunderts muss hier kurz erwähnt werden. Zwar der Hunneneinfall in Nordmesopotamien (395) war ein allgemein tief empfundenes Unglück, das auch in einigen Hymnen Erwähnung gefunden hat. Aber auf die Entwicklung der Kirche hatte er keinen Einfluss, da er für alle Stände im Staat gleich drückend war. Dagegen übte der grosse Perserkrieg seinen Einfluss auf die Theologie wie die Kirchengeschichte aus. Er dauerte mit Unterbrechungen von 337 bis 363 und endete unglücklich für die Römer nach der Niederlage Julians, bei der er seinen Tod fand. Das Reich verlor Nisibis mit allen Provinzen jenseits von Osrhoëne. In den Predigten Ephräms klingt noch etwas nach von dem Schrecken, der die Christen durchzitterte, als sie die schmerzliche Nachricht von diesem Verluste empfingen. »Der Kummer zwingt mich zu reden«, so sagt er, »das Gebot heisst mich schweigen«. Leider benutzt er die Gelegenheit, seinen Zuhörern in Edessa das Schicksal von Nisibis als warnendes Beispiel hinzustellen. Die Stadt, meint er, sei ohne Zweifel wegen der Ueppigkeit und wegen der unschicklichen Tanzschuhe ihrer Bewohner verloren gegangen.

Man wird stets ein sehr unvollkommenes Bild der Kirchengeschichte erhalten, wenn man sich nur nach den Predigten richten wollte. Für die christlichen Untertanen des Sassaniden-

königs bedeutete der Krieg mehr als ein Exempel, das sich gut auf der Kanzel verwerten liess. Für nicht wenige war es eine Sache auf Leben und Tod. Denn dieser Krieg im vierten Jahrhundert war das erste grosse politische Ereignis, bei dem die Kirche selbst Partei ergriff. Das Sassanidenreich war durchaus nationalpersisch, seine Religion die Lehre des Zoroaster; daher war es an sich in feindlichem Gegensatz zum Christentum. Da das Römerreich christlich war, so war für den Grosskönig und seine Regierung ein persischer Christ gleichbedeutend mit einem Verräter an der persischen Sache.

Es ist hier nicht meine Absicht, die Blütezeit und den Verfall des Christentums im Sassanidenreich zu schildern. Ich muss mich jetzt darauf beschränken, die Tatsache des grossen Krieges und seines Einflusses auf die Theologie der syrischen Kirche im allgemeinen zu erwähnen, ehe ich die ältere Periode weiter verfolgen kann. Die Namen der Bischöfe bilden das Gerippe der Kirchengeschichte; wenn wir die Bischofslisten rekonstruieren, so erhalten wir höchstens ein Skelett. Aber es ist notwendig, dieses Skelett zu gewinnen, ehe wir den Körper mit seinen Nerven und seinem Geist darstellen können. Daher ist nichts störender, als wenn uns die Träger des Amtes lückenhaft überliefert sind. Auf eine grosse Lücke in der edessenischen Liste haben wir noch kurz unsere Aufmerksamkeit zu lenken.

Warum ist Palûṭ nicht von Aggai, sondern von Serapion von Antiochien ordiniert worden? Die Urkunden, die das berichten, d. h. die »Lehre des Addai« und das Martyrium des Barsamja, geben weiter an, dass Serapion seinerseits von Zephyrin ordiniert worden sei, dieser aber von seinem Vorgänger und so fort bis auf Petrus. Die Absicht ist deutlich. Man will beweisen, dass Palûṭ Vollmacht von der grossen Kirche des Römerreichs hatte[1]; auch er soll von Petrus gezeugt ge-

[1] Nach den bekannten Worten des Irenäus (III, 3, 2): Ad hanc enim [sc. Romanam] ecclesiam propter potentiorem principalitatem ne-

wesen sein. Bei Addai und Aggai taucht ein solcher Anspruch nicht auf.

Aber die Angabe selbst stellt sich bei näherer Betrachtung leicht als unhistorisch heraus. Serapion war von 189 oder 192 bis 209 Bischof von Antiochien; Zephyrinus hatte den römischen Stuhl von 202 bis 218 inne, hat also sicherlich nicht den Serapion ordiniert. Es muss also einen besonderen Grund gehabt haben, gerade den Zephyrinus in diesem Zusammenhange zu erwähnen. Ich vermute, dass es deshalb geschah, weil unter seinem Episkopate der König Abgar IX seinen berühmten Besuch in Rom machte. Alles spricht dafür, dass der Abgar, der sich zum Christentum bekehrte, oder der sich wenigstens der neuen Religion günstig zeigte, Abgar IX war. Er ist der einzige König von Edessa, der überhaupt einmal Gelegenheit hatte, eine Gesandtschaft nach Eleutheropolis in Palästina zu schicken, wie die »Lehre des Addai« erzählt. Von ihm heisst es, dass er mit Bardaisan befreundet gewesen sei; dadurch stand er unter christlichem Einfluss. Endlich war er der einzige von den späteren Königen seines Namens, der lange genug gelebt hat, dass sich über ihn Legenden bilden konnten. Wir brauchen unserer Phantasie nicht gerade soweit Spielraum zu lassen, dass wir uns eine Begegnung des römischen Papstes mit dem asiatischen Könige vorstellen; aber wenn er auch nur mit halbem Herzen Christ war, so hat er sicherlich in seinem Gefolge auch einige Glieder der edessenischen Christengemeinde mitgenommen, die dann bei ihrer Rückkehr in die Heimat auch die Kunde von dem mächtigen Kirchenfürst in der Welthauptstadt mitbrachten. Dass damals wirklich eine christliche Kirche in Edessa existierte, erfahren wir aus der Beschreibung der grossen Ueberschwemmung des Jahres 201 n. Chr. in dem Chronikon Edessenum,

---

cesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles.

wo unter vielen andern Schäden, die der Fluss Daisan angerichtet hat, auch die Zerstörung der »Kirche der Christen« erwähnt wird.

Es ist wohl möglich, dass die Begegnung des Septimus Severus mit Abgar die Aufmerksamkeit des römischen und antiochenischen Klerus auf die Kirche von Edessa gelenkt hat; aber es ist viel wahrscheinlicher, dass der Versuch der Annäherung von der andern Seite ausging, und dass Palûṭ seine Karriere einer Bewegung in der syrischen Kirche verdankte, die einen engeren Anschluss an die Kirchen des Westens suchte. Wir wissen nichts darüber — die Quellen lassen uns hier im Stich —, wie weit Palûṭ mit seiner antiochenischen Ordination die Hauptmasse der Christen in Edessa vertrat. Man wird den Verdacht nicht los, dass die Katholiken — wenn wir sie so nennen dürfen —, zuerst in der Minderheit waren. Wir erfahren durch Jakob von Edessa, dass Ephräm in einer jetzt verlorenen oder nur verstümmelt herausgegebenen Kontroverspredigt darüber Beschwerde führte, dass die Orthodoxen »Palûṭianer« genannt würden. »Die Kirche«, sagt er, »soll nicht nach irgend eines Menschen Namen, sondern nur nach Christus selbst genannt werden.« Der Grund, den er dafür geltend macht, dass nämlich nur die Sekten nach ihren Stiftern genannt würden, ist geschichtlich zutreffend; aber daraus ist zu folgern, dass die Kirche in Edessa eine von Palûṭ gegründete Sekte war.

Dasselbe lässt sich auch aus der Liste der Männer folgern, die das Amt eines Katholikos oder Primas des Ostens inne hatten, und die an der Spitze der persischen Kirche standen. Die Liste findet sich in der »Biene« des Salomon von el-Basra und in einem oder zwei historischen Sammelwerken ähnlicher Art. Diese Liste beginnt mit Addai; dann kommt sein Schüler Mari. Die beiden folgenden, Ambrosius und Abraham, sind in Antiochien ordiniert, wie die Liste angibt. Auch hier wird

Addai als Begründer der edessenischen Kirche genannt. Dann aber reisst der Faden ab und die Reihe führt nach Antiochien.

Noch bleibt uns eine wichtige Urkunde zu betrachten, ehe wir die Ergebnisse zusammenfassen können. Es ist die Chronik von Michael dem Syrer, dem Patriarchen der Monophysiten, der 1199 starb. Sein Werk ist eine Kompilation. Dementsprechend hängt sein Wert für die ältere Zeit ab von den darin verwerteten Quellen, nicht von dem kritischen Urteil des Verfassers. In der Hauptsache stützt sich die Darstellung Michaels in den ersten drei Jahrhunderten auf Euseb; doch hat er für die Geschichte Edessas andere Quellen gehabt. Die meisten von diesen sind uns bereits bekannt. Für Addai und Aggai benutzte er die »Lehre des Addai«, für Šarbêl und Barsamja die syrischen Märtyrerakten[1]. Merkwürdigerweise übergeht er vollständig Habbîb, Šamôna und Guria, die edessenischen Nationalhelden. Aber als Ersatz dafür gibt er uns die vollständigste Biographie des Bardaisan, eine Biographie, die in einzelnen Teilen aus einer viel älteren Quelle stammen muss.

Michael erzählt, dass Bardaisan im Jahr 154 n. Chr. in Edessa geboren wurde, wo seine Eltern — anscheinend vor den Partern — eine Zuflucht gefunden hatten[2]. Ein heidnischer Priester in Hierapolis-Mabbog erzog ihn. Als er fünfundzwanzig Jahre alt war, im Jahr 179, ging er in Geschäften nach Edessa, und wie er an der von Addai erbauten Kirche vorüberkam, hörte er die Stimme des Hystasp, der dem Volke die Bibel erklärte. Dieser [Hystasp ist der Nachfolger des Îzâni[3] im Bistum von Edessa. Bardaisan fand an dem Vortrage Gefallen und er wünschte in die christlichen Mysterien

[1] J. B. Chabot, Michel le Syrien p. [105] b.

[2] Chabot p. [110] a. Die Handschrift hat irrtümlich 475 d. syr. Aera = 164 n. Chr. Das Jahr 154 wird in dem älteren und durchaus zuverlässigen Chronikon Edessenum angegeben und wird ausserdem durch die Gleichung 68. Jahr — 222 n. Chr. geboten.

[3] Oder Jaznai.

eingeweiht zu werden. Als der Bischof das hörte, unterwies und taufte er ihn und machte ihn dann zum Diakon. Es folgen nun einige Bemerkungen über die astronomischen und astrologischen Ketzereien des Bardaisan. Zum Schluss teilt Michael noch mit, dass ʿAqai, Hystasps Nachfolger, sich vergeblich bemüht habe, Bardaisan von seinen Ketzereien zu bekehren, und dass er ihn endlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen habe. Im Jahre 222 sei Bardaisan, 68 Jahre alt, gestorben. »Sein Andenken sei verflucht! Amen«, fügt der Chronist hinzu.

Wir werden später noch ausführlich auf Bardaisan zu sprechen kommen. Hier ist nur soviel zu bemerken, dass uns der Bericht drei neue Namen von edessenischen Bischöfen und Nachfolgern des Addai liefert. Keine andere Quelle bietet uns Îzâni, Hystasp und ʿAqai. Wir haben daher zu fragen, ob wir diese Namen als geschichtlich ansehen und demgemäss in die Bischofsliste einsetzen dürfen. Es empfiehlt sich vielleicht, zunächst zu fragen, woher der Chronist selbst die Namen erhalten hat.

Diese Frage schliesst die andere ein, ob die edessenische Bischofsliste, die Michael mitgeteilt hat, selbständigen Wert beansprucht oder ob sie nur eine Kompilation aus seinen Quellen ist. Denn Michael macht uns ganz bestimmte Angaben, die, wenn wir sie annehmen, unsere Kenntnisse wesentlich bereichern können. Er setzt Addai, Aggai und Palûṭ in die apostolische Zeit. Hierauf folgt ʿAbšelama, dann Barsamja in den Tagen Trajans; weiter Tiridat, Bozni, Ṣalûla, »ein anderer Sklave«; auf ihn Guria, »ein anderer Sklave«; ferner Îzâni, Hystasp und ʿAqai[1]. Was Michael mit den Worten »ein anderer Sklave« sagen will, weiss ich nicht. Die ganze Liste ist stark in Verwirrung geraten und zwischen ʿAquai (vor 222) und Qônâ, der 297 unter Diokletian Bischof

[1] Chabot p. [110] b.

war, wird kein Name genannt. Diese Verwirrung und die Unvollständigkeit machen es unwahrscheinlich, dass die Liste von Michael selbst kompiliert worden ist. Andererseits verbietet uns ihr Zustand, sie ohne weiteres als ein historisches Dokument zu benutzen. Es ist auffallend, dass vor den Namen keine Zahlen stehen, wie das bei den Listen von Rom, Antiochien, Alexandria und Jerusalem der Fall ist und ich möchte annehmen, dass wir die drei Namen, die mit Bardaisan in Verbindung gebracht sind, vor Palût einzusetzen haben.

Die Ordination des Palût durch Serapion von Antiochien, das wichtigste Ereignis, seitdem es edessenische Bischöfe gab, wird von Michael ganz übergangen. Beachtet man dies, so ergibt sich leicht, dass die drei bei Bardaisan erwähnten Bischöfe zu spät angesetzt sind. In der Geschichte selbst erwähnt Michael Addai; aber der Name Palûts kommt nicht vor. Daher ist es am klügsten, wenn man von dieser Liste keinen Gebraucht macht, da sie bestenfalls durch Korrekturen entstellt ist. Wie oben gezeigt wurde, lässt sich noch ziemlich sicher nachweisen, dass Palût mit seiner antiochenischen Ordination nicht auf dem Boden der edessenischen Gemeinde stand. Die späteste Ueberlieferung hat ihn zum Nachfolger des Aggai gemacht; die ältere zu einem Schüler des Aggai, der aber doch durch Serapion geweiht worden ist. Tatsächlich wird er ein Rivale der Nachfolger des Addai und Aggai gewesen sein. Der Bischof Hystasp, der Bardaisan bekehrte, muss einige Jahre älter als Palût gewesen sein; aber 'Aqai, der den grossen Astrologen aus der Kirche ausstiess, war, wie es scheint, Palûts Zeitgenosse oder doch nur wenig älter. Trotzdem weiss keine unserer Quellen etwas von solcher Rivalität unter den Bischöfen bis zu der Zeit der arianischen Kämpfe und ich glaube, dass die Erzählung am Schluss der »Lehre des Addai« im Rechte ist, wenn sie berichtet, dass die edes-

senische Succession bei einer Verfolgung durch die Heiden unterbrochen worden sei.

Die älteste Geschichte der edessenischen Gemeinde muss aus Quellen abgeleitet werden, die zum grössten Teil wenig bekannt sind. Vieles von unserm Material stammt aus später Zeit, vieles ist mit unhistorischen Legenden vermengt. Ein Rekonstruktionsversuch ohne gleichzeitige Mitteilung der Quellen hat keinen Zweck, da ein häufiges Zitieren der vielfach einander widersprechenden Berichte nur Verwirrung stiften müsste. Ich habe mich daher auf die Mitteilung der Hauptdaten beschränkt und diese mit kritischen Bemerkungen begleitet, die eine Abschätzung ihres Wertes ermöglichen. Ich fasse nun noch einmal zusammen, was sich nach meiner Ansicht als Abriss dieser Geschichte aus den fragmentarischen Quellen herauslesen lässt.

Die Anfänge des Christentums in Edessa führen in die jüdische Gemeinde zurück. Wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde das Evangelium durch Addai, einen Juden aus Palästina verkündet, und die erste Gemeinde enthielt noch ein starkes jüdisches Element. Zu derselben Zeit wurde das Christentum von einigen vornehmen und gebildeten Heiden freudig aufgenommen, wenn es auch bis nach dem Ende des zweiten Jahrhunderts noch nicht Staatsreligion wurde. Addai starb im Frieden zu Edessa; aber sein Nachfolger Aggai wurde Märtyrer. Auch nach seinem Tode wuchs die Christengemeinde unter der Leitung des Hystasp; denn Izâni, von dem die Chronik Michaels spricht, ist wohl nur ein Schreibfehler für Aggai. Dem mag sein, wie ihm wolle, jedenfalls gewann die Gemeinde Bardaisan, ein Beweis für die Anziehungskraft, die sie auf die heidnische Welt ausübte. Bardaisan stammte aus vornehmer Familie und wurde ein ausgezeichneter Schriftsteller. Es spricht nicht für die Kirche in Edessa, dass sie es nicht vermocht hat, den bedeutendsten

Philosophen syrischer Sprache in ihrer Mitte festzuhalten. Um 200 n. Chr. vollzog sich in Edessa eine Neuordnung auf allen Gebieten; der Staat kam in die Abhängigkeit von Rom und die Kirche wurde von Antiochien her erneuert. Palût, der neue Bischof, wurde von Antiochien ordiniert. Man nannte seine Anhänger zwar zuerst Palûṭianer, als ob sie eine Sekte bildeten; aber Palût selbst oder sein unmittelbarer Nachfolger wusste sich doch zum unbestrittenen Herrn der katholischen Kirche in Edessa zu machen, dass man ihn später sogar als einen Schüler des Aggai selbst ansah. Die Anhänger des Bardaisan standen ausserhalb der Kirche und erhielten sich bis ins fünfte Jahrhundert. Wann die Marcioniten in Edessa auftauchten, ist nicht bekannt. Sie waren zur Zeit des Rabbûla noch vorhanden und standen im Gegensatz zur katholischen Kirche wie zu den Anhängern des Bardaisan. Die Schriften, die aus diesen interessanten Gemeinden hervorgingen, sind leider im Syrischen ebenso wie im Griechischen völlig verloren gegangen.

Auf Palûts Nachfolger Abšelama kam Barsamja, ebenfalls Märtyrer, der nach meiner Ansicht unter Decius oder Valerian (250—260 n. Chr.) gelitten hat. Mehr als dreissig Jahre später war Qônâ Bischof von Edessa. Er erlebte das Ende der heidnischen Verfolgungen, ohne dass er die Schmach eines Götzenopfers auf sich lud, und ohne dass er sich den Ruhm des Martyriums erwarb. Doch erlangten unter seiner Regierung drei Christen zur Zeit der Verfolgungen des Diokletian und Licinius das Martyrium. Die Erinnerung an ihre Leiden und ihre Hinrichtung war noch frisch, als die Kirche zur Macht kam und die Verehrung ihrer Helden öffentlich betätigen konnte. Die Geschichte von Addai und dem Martyrium des Barsamja ist nicht aus dieser frischen Erinnerung entstanden, d. h. sie ist künstlich als ein gelehrtes Geschichtswerk zurechtgemacht. Der Verfasser des Martyriums des Šamôna und

Guria oder des Habbîb hat dagegen wenigstens teilweise noch aus persönlicher Kenntnis und Erinnerung geschrieben. Das brennende Feuer, die furchtbare See, die menschenunwürdige Höhle sind noch zu lebendig in seinem Gedächtnis. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass der Bericht auf einen der Soldaten zurückzuführen ist, von denen die Märtyrer auf den Richtplatz geführt wurden. Die Standhaftigkeit der Christen mag ihn im Geheimen zu einem Christen gemacht haben.

Ich brauche hier die Geschichte der edessenischen Gemeinde nicht durch die Zeit der arianischen Streitigkeiten hindurch weiter zu verfolgen. Hier hat uns nur das Gerüst zu beschäftigen. Die Namen der Bischöfe und ihre Reihenfolge sind Tatsachen, die nur dann irgend einen Wert für uns haben, wenn sie uns irgendwie die Erkenntnis der Ideen, die die Menschen vertraten, vermitteln helfen, und wenn die Reihenfolge der Namen uns die Entwicklung oder den Kampf der Ideen vor Augen führen.

Die ersten Bischöfe von Edessa müssen für uns Schattengestalten bleiben. Von den meisten kennen wir nur die Namen und was ihnen in der »Lehre des Addai« und dem Martyrium des Barsamja von Gedanken in den Mund gelegt wird, stellt nur die Anschauungen einer späteren Zeit dar. Wir können nicht viel mehr sagen als dies: die Namen Addai und Aggai repräsentieren für uns das ursprüngliche Christentum Edessas, ein Christentum, das noch unabhängig war von dem Geist der griechischen Christen des römischen Reiches. Weiter, dass mit dem Namen des Palûṭ der Gedanke an eine bischöfliche Succession und an die Einheit der Kirche gegeben ist, wie er sich in dem Primat des Petrus ausspricht.

Durch die ganze syrische Kirche geht dieser zwiespältige Zug. Bisweilen schlagen die nationalen, unabhängigen Elemente die westlichen Eindringlinge zurück; zu andern Zeiten und an andern Orten macht man Anstrengungen, um eine

Uebereinstimmung mit den Griechen auf dem Gebiet der Theologie, des Rituals und des Aberglaubens herbeizuführen. Zuletzt kam es zu einem grossen Bruch. Die nationalen Elemente schlossen sich im Nestorianismus zusammen, und bildeten im Vereine mit den persischen Provinzen der Kirche eine feste, Konstantinopel feindliche Masse. Eine Zeitlang entwickelte sich hier ein wunderbares Leben; die Mission der Nestorianer drang bis nach Samarkand und Tibet, ja bis nach dem südlichen Indien und nach China. Die andern Elemente, die mit der späteren griechischen Theologie in engerer Verbindung blieben, waren doch, nachdem sie ihre Brüder von dem Boden des römischen Reiches vertrieben hatten, auf die Dauer nicht in der Lage, die angeblich inspirierten Entscheidungen der byzantinischen Kaiser mit zu machen. So verwarfen die Syrer die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon und wurden nun selbst als Häretiker betrachtet. Als dann die grosse Flut kam und die barbarischen Gefolgsmänner des grossen Propheten Syrien und Mesopotamien überschwemmten, zeigte die christliche Bevölkerung wenig Zuneigung für die griechische Herrschaft. Die Monophysiten zogen die Duldung unter den muhammedanischen Chalifen den Verfolgungen unter dem orthodoxen Regimente vor.

II.

DIE SYRISCHE BIBEL.

Die verschiedenen Uebersetzungen der Bibel in die syrische Sprache sind für die Kenntnis des christlichen Altertums von grösstem Interesse und Wert. Denn erstlich sind die ältesten syrischen Versionen äusserst gewichtige kritische Autoritäten, Urkunden, mit deren Hilfe die modernen Gelehrten den Urtext des Alten und Neuen Testamentes herzustellen vermögen, wo dieser Text fehlerhaft überliefert ist, oder auf Grund deren sie ihn verteidigen können, wo er unbeschädigt ist. Besonders für den Text der vier Evangelien ist die älteste syrische Uebersetzung einer unserer besten Zeugen. Aber abgesehen davon haben die verschiedenen Gestalten der syrischen Bibel auch an und für sich historisches Interesse. Denn sie bilden einen Kommentar zu der Geschichte und Entwicklung der syrischen Kirche. Die Geschichte der Kirche hilft uns, den Charakter der Bibelübersetzung zu verstehen und zu würdigen, und wo uns die Quellen für die Geschichte der Kirche im Stiche lassen, können wir diese bis zu einem gewissen Umfange aus der Bibelübersetzung rekonstruieren.

Was für die Deutschen die Lutherische Uebersetzung und für die Engländer die »autorisierte Version« ist, das ist für die Syrer die Pešiṭta, die syrische Uebersetzung der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, wie sie die

syrische Kirche angenommen hat. Sie ist die Bibel der Nestorianer, Jakobiten, Malkiten und Maroniten; dass sie eine solche Stellung behaupten kann, ist ein Beweis dafür, dass sie älter als die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts sein muss, in der die syrische Kirche sich in eine Anzahl kleinerer und einander heftig befehdender Gemeinschaften aufzulösen begann. Der Name selbst ist jünger. Das Wort *pšîṭṭâ* heisst »einfach«; es wurde der landläufigen syrischen Uebersetzung in der Zeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert beigelegt, um sie von der durch zwei monophysitische Gelehrte, Thomas von Heraklea und Paul von Tella, besorgten Revision zu unterscheiden. Diese Revision war in einem pedantischen halbgriechischen Jargon geschrieben und mit einem komplizierten System kritischer Zeichen versehen, die in den Text eingefügt waren. Im Vergleich zu dieser Gelehrtenarbeit erschien die ältere Uebersetzung den Syrern »einfach«. Da die Bezeichnung Peŝiṭta für die syrische Vulgata bequem und bezeichnend ist, empfiehlt es sich, sie beizubehalten.

Bemerkenswert an der Peŝiṭta ist zunächst dies, dass ihr Text ausserordeutlich sicher überliefert ist. Die Zahl der Varianten in den vorhandenen Handschriften ist ausserordentlich gering, viel geringer als in den Handschriften der lateinischen Vulgata. Die Varianten selbst sind zum grossen Teil Schreibfehler, Orthographika, oder Abschreiberversehen. Diese Tatsache ist darum besonders beachtenswert, weil die ältesten Handschriften der Peŝiṭta aus dem 5. Jahrhundert stammen. Die ganze Bibel, Altes und Neues Testament samt den Apokryphen, liegt bereits in syrischen Handschriften des 6. Jahrhunderts vor. Gleich alte Handschriften der ganzen Bibel besitzen wir in keiner anderen Sprache mit Ausnahme des Griechischen; aber die griechischen Handschriften aus dieser Zeit wimmeln von auffallenden Abweichungen von dem späteren Text.

Eine Fülle interessanter Probleme ergibt sich von hier aus. Die Pešiṭta ist ein Denkmal kirchlicher Autorität; welchen Wert hat sie? Was sagt sie uns über die Geschichte der Bibel in der Kirche? Welche Bücher standen in dem alten syrischen Kanon? Nach welchem Text ist die Uebersetzung angefertigt worden?

Als 1555 die Pešiṭta zum Neuen Testament zuerst herausgegeben wurde, nahm der Herausgeber, Johann Albert Widmanstadt an, dass das Syrisch der Pešiṭta die Sprache Palästinas gewesen sei, der Dialekt, den Jesus und seine Apostel gesprochen hätten. Das ist nicht der Fall; das Syrisch der Pešiṭta ist zwar mit dem palästinischen Aramäisch verwandt, aber durchaus nicht derselbe Dialekt. Vielmehr ist es derjenige Dialekt, der im Euphrattal und den benachbarten Gebieten gesprochen wurde. Die westaramäischen Dialekte, wie sie in Palästina und weiter nördlich bis nach Palmyra hin gesprochen worden sind, unterscheiden sich vom Syrischen durch den Gebrauch dessen, was man Artikel nennen kann, durch die Verbalbildung, die Konjugation und den Wortschatz. Wir kennen dies palästinische Aramäisch aus den aramäischen Teilen des Alten Testamentes, aus den Targumen und der andern jüdischen Literatur, aus den Liturgieen und dem Targum der Samaritaner, aus nabatäischen und palmyrenischen Inschriften. Aber dies ist eben nicht die Sprache der Pešiṭta.

Ich muss bei diesem Punkt ein wenig länger verweilen, da über den Zusammenhang des syrischen Christentums mit dem palästinischen Urchristentum früher irrtümliche Anschauungen verbreitet waren, die noch immer nicht völlig ausgerottet sind. So ist selbst in Westcotts Buch über den neutestamentlichen Kanon die Darstellung der Pešiṭta ganz irreführend. Das Werk ist freilich zuerst 1855 veröffentlich worden; aber in der 1896 erschienenen 7. Auflage, die von einem hervorragenden Gelehrten durchgesehen worden ist, steht immer

noch zu lesen: »Der Dialekt der Pešiṭta, wie er sich jetzt darstellt, zeigt uns zum Teil mindestens die Form des Aramäischen, die in Palästina geläufig war«[1]. Und weiter: »Die Pešiṭta ist das älteste Denkmal der katholischen Christenheit«[2]. Westcott hat allerdings klar erkannt, dass der Text der Pešiṭta zum Neuen Testament im 4. Jahrhundert eine »einschneidende Revision«[3] erfahren hat. Aber auf den angeblich palästinischen Ursprung der Uebersetzung wird nachdrücklich hingewiesen und von dem gegenwärtigen Kanon der Pešiṭta wird ausdrücklich behauptet, dass er der ältesten Zeit angehöre. Keine von diesen Behauptungen lässt sich halten.

Es wird sich empfehlen, hier noch einmal daran zu erinnern, dass Antiochien »in Syrien« ein Zentrum griechischer Kultur, nicht der syrischen gewesen ist. Nachdem das Christentum im römischen Reich Staatsreligion geworden war, wurden zwar Klöster mit syrisch redenden Mönchskolonien innerhalb und unmittelbar vor den Mauern von Antiochien errichtet; aber die Stadt selbst blieb griechisch, wie alle Städte in Westasien, während in den Dörfern die semitische Rasse sass. Nur Edessa hatte eine syrisch redende Bevölkerung, und darin liegt die Bedeutung, die die Einführung des Christentums in Edessa hatte. Bis zu diesem Zeitpunkt reichte der Einfluss der Kirche in Syrien kaum über die Griechenstädte der Mittelmeerküste hinaus.

Doch zurück zur Pešiṭta! Ich habe bereits oben darauf hingewiesen, dass die zahlreichen alten Handschriften im wesentlichen denselben Text repräsentieren. Gwilliam hat für seine kürzlich erschienene Pešiṭta-Ausgabe über vierzig Hss. verglichen, darunter einige aus dem 5. Jahrhundert; aber die Varianten betrafen fast ausschliesslich die Orthographie u. ä.

---

[1] Westcott, Canon of the New Testament[7] 1896, 241.

[2] Westcott, l. c. p. 250 Anm.

[3] Westcott, l. c. p. 242 Anm.

Der von der Kirche rezipierte Text ist also mit der grössten Sorgfalt weiter überliefert worden. Es erhebt sich nun die Frage, ob die Pešiṭta den ursprünglichen Text darstellt.

Die Frage ist berechtigt; denn die glänzende Reihe von Pešiṭta-Hss. behauptet nicht ausschliesslich das Feld. Im Jahre 1858 veröffentlichte Cureton, damals Keeper of the Oriental Mss. am Britischen Museum in London, Fragmente einer anderen syrischen Evangelienübersetzung aus einer Handschrift, die an Alter den ältesten Pešiṭta-Hss nicht nachstand. Nach dem Entdecker und Herausgeber pflegt man diese Uebersetzung den Curetonschen Syrer zu nennen. Offenbar war sie mit der Pešiṭta eng verwandt, trotzdem sie an vielen wichtigen Punkten von ihr abweicht; es galt nun zu untersuchen, welche von beiden Uebersetzungen die ältere sei. Curetons Handschrift war leider sehr lückenhaft. Nun wurde aber 1892 in dem Katharinenkloster auf dem Sinai eine zweite Handschrift derselben Uebersetzung aufgefunden. Es ist ein Palimpsest, d. h. die erste Schrift war abgewaschen und an ihre Stelle etwas anderes auf das Pergament geschrieben worden; doch kann die ursprüngliche Schrift noch mit einiger Sicherheit gelesen werden. Dies Sinaipalimpsest ist sehr alt, älter selbst als der Curetonsche Syrer. Der Text weicht von diesem in vieler Hinsicht ab, sowohl was die sprachlichen Eigentümlichkeiten, als auch was den zu Grunde liegenden griechischen Text angeht. Aber die beiden Hss. stimmen doch in einer grossen Anzahl sehr auffallender Lesarten mit einander gegenüber der Pešiṭta überein. Beide Handschriften bezeichnen sich als *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê*.

Die Frage, welcher Text ursprünglicher sei, ist jetzt soweit geklärt, dass man sie mit ausreichenden Gründen diskutieren kann. In den Werken syrischer Schriftsteller — abgesehen von Uebersetzungen — werden vor dem fünften Jahrhundert die Evangelien nicht einzeln mit Namen zitiert. Vielmehr ist

der Text der Zitate in der Regel aus den verschiedenen Evangelien zusammengestellt. Die Sache erklärt sich leicht daraus, dass die älteste syrische Kirche nicht unsere vier Evangelien, sondern Tatians Diatessaron gebrauchte. Dies war eine Evangelienharmonie, hergestellt aus den vier kirchlichen Evangelien, deren ursprüngliche Form leider, weil sie der kirchlichen Zensur verfiel, nicht mehr erhalten ist.

Von der Apostelgeschichte und den Briefen ist noch keine Handschrift aufgefunden worden, deren Text man ein höheres Alter vindizieren könnte, als dem der Pešiṭta. Dennoch fehlt es nicht an Spuren dafür, dass früher eine solche Textform existierte; sie ist jedoch, wie es scheint, in keiner einzigen Handschrift mehr erhalten. Was wir über das älteste syrische Neue Testament — von den Evangelien abgesehen — wissen, können wir nur aus den Zitaten bei Aphraates und aus dem Kommentare Ephräms über die paulinischen Briefe entnehmen. Dieser Kommentar ist uns jedoch nur in einer armenischen Uebersetzung erhalten.

Die Zeit wird zweifellos kommen, wo wir im Stande sein werden, die Geschichte der Bibel im Syrischen fortlaufend und in chronologischer Reihenfolge zu schreiben. Vorläufig aber ist unsere Kenntnis noch sehr lückenhaft und wir müssen von einigen festen Punkten ausgehen, von denen aus wir klare und zuverlässige Schlüsse auf die in der syrischen Kirche verbreiteten Texte ziehen können. Darüber, was den Ausgangspunkt zu bilden hat, kann m. E. kein Zweifel bestehen. Unsere ältesten Pešiṭta-Handschriften stammen aus der Mitte des 5. Jahrhunderts; die älteste zeitgenössische Biographie, die wir noch besitzen, ist das Leben des Rabbûla. Rabbûla war Bischof von Eddessa von 411 bis 435; von seinem Episkopat ist daher auszugehen. Es wird sich gleich zeigen, dass diese Periode in der Geschichte der syrischen Bibel Epoche machte. Aber auch in anderer Hinsicht bildete sie einen Markstein. Es ist

die letzte Periode, in der die syrische Kirche, wenigstens dem Namen nach einig erscheint. Die Arianer und die älteren Häretiker waren verdrängt und Nestorius noch nicht verdammt.

Rabbûla, der von seiten der modernen Gelehrten nicht die Beachtung gefunden hat, die er verdient, stammte aus Qinnesrin (»Adlerhorst«), einer Stadt, deren griechischer Name Chalkis in Syrien besser bekannt ist. Sein Vater war ein heidnischer Priester, der einst in Gegenwart Julians des Abtrünnigen geopfert hatte; seine Mutter eine Christin. Zum Christentum wurde er bekehrt durch Eusebius, den Bischof von Qinnesrin, und Acacius, den Bischof von Aleppo. Nach seiner Bekehrung ging er nach Jerusalem und wurde im Jordan an der Stelle getauft, an der Jesus von Johannes die Taufe empfangen haben sollte. Es ging das Gerücht, dass, als der zukünftige Bischof aus dem Wasser herausstieg, sein weisses Taufgewand, wie die Umstehenden sahen, blutrot aufgeleuchtet habe. Nachdem Rabbûla in die Heimat zurückgekehrt war, verteilte er sein Eigentum unter die Armen, liess seine Sklaven frei, verstiess sein Weib und brachte seinen Sohn und seine Tochter in Klosterschulen. Er selbst schritt von Askese zu Askese; zuerst ging er in die Wüste und lebte dort eine Zeitlang als Einsiedler, indem er hoffte, die Araber möchten ihn überfallen. Dann ging er mit seinem Freunde Eusebius nach Baalbek in der Absicht, die Krone des Martyriums zu erlangen, indem er in dem grossen Tempel den Gottesdienst störte. Aber die Märtyrerkrone war Rabbûla nicht bestimmt und die beiden Enthusiasten erreichten weiter nichts, als dass sie die Tempeltreppe hinabgeworfen wurden[1].

Uns mag ein solches Auftreten wenig gefallen; in den Augen seiner Zeitgenossen war es eine Empfehlung. Bald darauf wurde

[1] Overbeck, Exploits of Mar Rabbûla p. 198 letzte Zeile. Soweit ich weiss, ist dies so ziemlich die erste Erwähnung des Namens Baalbek; vgl. Bury, Gibbon V, p. 431. S. auch Eusebs Theoph. Syr. II, 14.

er zum Bischof auf den Stuhl von Antiochien berufen, den er zwanzig Jahre lang bis zu seinem 435 erfolgten Tode inne hatte. Offenbar war er ein erfolgreicher Regent und Organisator, der auf strenge Disziplin hielt, während er in den Dingen der Lehre mit dem breiten Strome schwamm. Ursprünglich scheint er es mit den Nestorianern gehalten zu haben; später vereinigte er sich mit der Gegenpartei und wurde ein Freund des Cyrill von Alexandria, mit dem er auch korrespondierte. Auf dessen Seite trat er auf dem Konzile von Ephesus 431. Er verbrannte die Schriften des Theodor von Mopsuestia und erhielt von den Nestorianern den Namen »der Tyrann von Eddessa«.

Mehr als die Fragen der religiösen Philosophie beschäftigten Rabbûla noch andere Dinge. Er war zwar auch gegen die Armen freigebig, freundlich gegen die Kranken, gegen sich selbst von unerbittlicher Strenge. Aber seine grosse Bedeutung liegt darin, dass er die kirchliche Ordnung feststellte. So schuf er feste Formen für das Ritual des christlichen Gottesdienstes, für den Berufszölibat und für das Mönchtum. War seine Stellung gegenüber den Fragen, die die Kirche noch nicht entschieden hatte, unklar, so kämpfte er doch unaufhörlich gegen die Häretiker und die Heiden. Die Marcioniten und Manichäer griff er nicht ohne Erfolg an, und die Reste der Sekte des Bardaisan vermochte er dazu, dass sie wieder zur Kirche zurückkehrten.

Nicht lange nach seinem Tode (435) wurde seine Geschichte von einem begeisterten Schüler aufgezeichnet. Eine Handschrift dieser Biographie liegt noch im Britischen Museum und daraus ist sie von Overbeck in seiner Sammlung alter syrischer Schriften herausgegeben worden (Ephraemi Syri aliorumque opera selecta ed. J. Overbeck. Oxon. 1865, p. 159—210). In seiner Erzählung nimmt der Biograph öfters Gelegenheit, das Neue Testament zu zitieren; diese Zitate stimmen mit der Peŝiṭta überein. Es genügt, hier an den Ausdruck *laḥmâ*

dsungânhôn »Brot ihrer Notdurft« zu erinnern (Overbeck p. 1682)[1], aus dem hervorgeht, dass der Schreiber das Gebet des Herrn in der Fassung der Pešiṭta gekannt hat. Diese bietet nämlich die vierte Bitte in dieser Gestalt und nicht, wie die altsyrische Version, »unser beständiges Brot«.

Wir finden also zu der Zeit von Rabbûlas Tod in dem Kreis, der ihm und seinem Regiment am nächsten stand, die Pešiṭta des Neuen Testamentes in voller Geltung. Von da an hat sie ihren Besitzstand ununterbrochen behauptet. Sie wird von syrischen Schriftstellern aller Art zitiert und findet sich allgemein im liturgischen Gebrauch der Kirche wie aller syrischen Sekten. Zwar hatten die Monophysiten allerlei an ihr auszusetzen und Thomas von Heraklea, ein monophysitischer Gelehrter, veranstaltete eine neue Version, die sich durch peinlichste Wörtlichkeit auszeichnete, als kritische Autorität angesehen wurde und da und dort in liturgischen Gebrauch kam. Aber selbst in diesen Kreisen ist die Pešiṭta nie ganz verdrängt worden und die Nestorianer haben unbeirrt an ihr festgehalten. Abgesehen davon haben wir, wie bereits oben bemerkt wurde, das Zeugnis einer langen Reihe von Pešiṭta-Handschriften von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts an bis in die Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst; und diese bieten alle im wesentlichen denselben Text.

Ich kenne nur sehr wenige Beispiele, in denen von syrischen Schriftstellern nach 430 Evangelienzitate in einem älteren Text als dem der Pešiṭta gegeben worden sind. Dazu gehören die paar Anspielungen in dem Roman von Julian dem Abtrünnigen. Vergleichen wir diese Zitate mit andern, so ist es wahrscheinlich, dass die Abweichungen von der Pešiṭta eher

[1] Der Satz lautet: „die Gnade sandte ihnen (d. h. dem Rabbûla und seinen Gefährten) bei Sonnenuntergang das Brot ihrer Notdurft". Auch aus der Anführung von Joh 1 14 (Overbeck p. 197, 20) ergibt sich die Benutzung der Pešiṭta mit voller Deutlichkeit.

als Reminiszenzen an das Diatessaron, nicht aber als wirkliche Varianten oder Gedächtnisfehler anzusehen sind. Ein anderes Beispiel findet sich in einer noch unveröffentlichten Predigt des Jakob von Sarûg über das Vaterunser, in der er die Bitte um das tägliche Brot so wiedergibt: »Und gib uns das beständige Brot des Tages« ebenso wie die altsyrische Version und in Uebereinstimmung mit der dem Ephräm geläufigen Form[1]. Uebrigens dürfen wir gerade im Vaterunser am ersten die Reste älterer Versionen zu finden erwarten, da auch die römische Kirche in ihrer Liturgie *panem cotidianum* beibehalten hat, während die Vulgata Mt 6 11 *panem supersubstantialem* übersetzt.

Gehen wir vom Episkopat des Rabbûla nach rückwärts, so liegen die Dinge wesentlich anders. Der direkte Beweis der Handschriften fehlt uns hier, denn es ist zweifelhaft, ob eine der erhaltenen Handschriften in das 4. Jahrhundert gesetzt werden kann. Ich bin zwar geneigt anzunehmen, dass das Sinaipalimpsest der Evangelien noch aus dem 4. Jahrhundert stammt; aber die Handschrift ist nicht datiert und man kann das Alter nur aus paläographischen Gründen erschliessen, diese aber sind nie unbedingt zuverlässig. Andererseits lässt sich aus der syrischen Literatur, die vor das Jahr 400 fällt, mancherlei erschliessen. Wir besitzen die Acta Thomae, die Doctrina Addai, die von Cureton veröffentlichten Canones von Edessa, die Homilien des Aphraates, die Homilien des Cyrillonas und endlich die echten Werke Ephräms. Das ist eine recht beträchtliche Literatur, in der sich auch eine ansehnliche Zahl von Zitaten aus dem Alten und Neuen Testamente findet. Während aber die Zitate aus dem Alten Testamente in weitgehendem Masse mit der Pešiṭta des Alten Testamentes stimmen, ist das bei den neutestamentlichen nicht der Fall.

Diese Abweichungen sind aber nicht etwa die Folge einer

[1] Lamy III, p. 53.

ungenauen Zitationsweise, sondern die meisten Zitate stimmen in auffallender Weise mit dem Text des Curetonschen Syrers und mit dem Sinaipalimpsest, den beiden einzigen erhalten gebliebenen Zeugen des *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê*, überein und ebenso mit den erhaltenen Fragmenten von Tatians Diatessaron. Beispiele im einzelnen braucht man hier nicht anzuführen; wer die Zitate vergleicht, wird den Sachverhalt leicht erkennen. Man würde ihn auch schon längst richtig ermittelt haben, wenn nicht die Untersuchung durch Ephräm auf eine falsche Fährte gelenkt worden wäre. Die Werke Ephräms sind in alten Handschriften, die in London und Rom liegen, vortrefflich erhalten. Ueber 400 metrische Hymnen und Predigten, dazu etwa 250 Seiten Prosatexte, sind in Handschriften überliefert, die noch aus der Zeit vor der mohammedanischen Invasion im 7. Jahrhundert stammen. Alle diese Schriften darf man unbedenklich als echt ansehen, und sie reichen vollkommen aus, um den Charakter von Ephräms Bibeltext zu bestimmen. Die römische Ausgabe der Werke Ephräms, die 1732—1746 erschienen ist, enthält eine Anzahl von Stücken, die späten Hss. und Catenen entnommen sind, und von denen einzelne offenbar Verfassern angehören, die lange nach Ephräm gelebt haben. Manche von ihnen werden in älteren Handschriften auch wirklich anderen Schriftstellern beigelegt. Diese späteren Schriften enthalten in ihren Zitaten aus dem Neuen Testament nicht den von Ephräm gebrauchten Text, sondern den der Pešiṭta, sodass es nun scheint, als habe auch Ephräm diese benutzt. Sieht man von diesen unechten Werken ab und gibt sie ihren wahren Autoren zurück, so bleibt nichts übrig, was uns zu der Annahme veranlassen könnte, dass Ephräm die Pešiṭta benutzt habe, während andererseits zahlreiche Uebereinstimmungen in seinen Zitaten mit dem *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê* und dem Diatessaron darauf hinweisen, dass er diese benutzt hat. Ein solches Er-

gebnis der Untersuchung war zu erwarten, da Ephrām einen Kommentar zu dem Diatessaron geschrieben hat, während nichts darauf hinweist, dass er auch die getrennten Evangelien erklärt habe.

Doch wieder zurück zu Rabbûla! Vor dem Episkopat des Rabbûla stimmen die Zitate der syrischen Schriftsteller nicht mit der Pešiṭta überein, wohl aber mit dem Diatessaron und den Handschriften des *Evangelion da-Mēpharrĕšē*. Nach diesem Episkopat finden wir Anschluss an die Pešiṭta, während der Zusammenhang mit dem *Evangelion da-Mēpharrĕšē* und dem Diatessaron verloren geht. Der Schluss liegt nahe, dass Rabbûla selbst an der Publikation der Pešiṭta hervorragend beteiligt war. Dieser Schluss wird für mich fast zur Gewissheit, wenn ich in seiner Biographie von dem Anfang seines Episkopates lese: »Durch die Weisheit Gottes, die in ihm war, übersetzte er das Neue Testament genau so wie es war aus dem Griechischen in das Syrische, und zwar wegen der vielen Abweichungen« (Overbeck p. 172). Wie wir gesehen haben, war er der rechte Mann, eine solche Revision vorzunehmen und mit Erfolg durchzuführen. Sein kirchliches Einheitsgefühl wurde verletzt durch die Differenzen zwischen dem Text der verschiedenen Hss. und dadurch, dass diese Texte von dem Griechischen, wie er ihn kannte, so stark abwichen. Zudem musste ihm der Gebrauch von Tatians Diatessaron unerträglich sein; er wollte die syrische Kirche mit der grosskirchlichen Ordnung assimilieren, Tatian aber war ein Ketzer; nur die lange Gewohnheit gereichte dem Diatessaron zur Empfehlung, aber ausserhalb Syriens hatte die Gemeine Gottes solche Weise nicht. Und wer konnte, wie Rabbûla, eine solche Sache durchführen? Er hatte keinen Rivalen, ihm stand keine organisierte Oppositionspartei gegenüber, ja, die Bardesaniten waren unter seinem Einfluss zur Kirche zurückgekehrt.

Aus diesen Gründen wird man die Uebersetzung, von der in Rabbûlas Biographie die Rede ist, unbedenklich mit der Pešiṭta identifizieren dürfen. Ich sehe sie daher als eine Revision an, die durch ihn selbst oder unter seiner unmittelbaren Leitung vorgenommen worden ist und ich glaube, dass sie in Gebrauch gekommen ist, während er das Bistum von Edessa inne hatte.

Es gilt nun noch, einige Einwände zu beseitigen, die man gegen diese Hypothese erheben kann, die mir zwar nicht besonders schwerwiegend zu sein scheinen, die aber doch aus dem Wege geräumt werden müssen, ehe die Theorie als genügend gesichert wird gelten können. Zunächst scheint der Kanon der Pešiṭta gegen eine so späte Ansetzung zu sprechen. Die Apokalypse und die vier kürzeren katholischen Briefe sind nicht aufgenommen. Aber eben diese Bücher sind auch von Chrysostomus und Theodoret nicht zitiert worden. Dazu stellt der Kanon der Pešiṭta, der doch den Jakobusbrief, I Petri, I Johannes einschliesst, eine grössere Annäherung an den vollständigeren griechischen Kanon dar, als irgend eine ältere Form des syrischen Neuen Testaments sonst. Weder bei Aphraates noch in den echten Werken Ephräms findet sich eine sichere Bezugnahme auf einen der katholischen Briefe und in der »Lehre des Addai« heisst es ausdrücklich: »Das Gesetz und die Propheten und die Evangelien . . . und die Briefe des Paulus . . . und die Taten der zwölf Apostel . . . diese Bücher sollt ihr in der Kirche Gottes lesen und keine andern sonst«. Das ist der altsyrische Kanon. Der Kanon der Pešiṭta ist nicht im mindesten »das älteste Denkmal der katholischen Christenheit«, um Westcotts unglücklichen Ausdruck zu gebrauchen, sondern er stellt nur eine Stufe in der Entwicklungsreihe dar; denn er fixiert nur den Usus der antiochenischen Gemeinde am Anfang des 5. Jahrhunderts, sowohl in dem was er aufgenommen, als auch in dem, was er ausgelassen hat.

Ein anderer Einwand ist der, dass die Nestorianer die Pešiṭta angenommen haben. Wie konnten sie sich eine Revision gefallen lassen, die doch von dem »Tyrannen von Edessa« veranstaltet worden war? Wären die Nestorianer zu Rabbûlas Zeiten schon das gewesen, was sie später geworden sind, nämlich eine bestimmte Sekte der syrischen Christenheit, so wäre das Argument durchaus stichhaltig. Aber zu der Zeit, die hier in Betracht kommt, waren die griechischen Nestorianer ebenso einflussreich wie die syrischen. Erst 449, fünfzehn Jahre nach Rabbûlas Tod, wurden die nestorianischen Lehren verdammt. Die älteren Nestorianer standen mit ihrer Lehre so gut wie ihre Gegner durchaus auf den Schultern der griechischen Theologen und hielten ängstlich darauf, keinen andern Bibeltext zu besitzen, als die Griechen. Tatsächlich stützen nur wenige Lesarten die nestorianische Lehre gegenüber ihren Gegnern, und ebenso umgekehrt. Die wichtigste Ausnahme macht die Stelle Hebr 2, 9, wo die Variante χωρὶς θεοῦ neben χάριτι θεοῦ wirklich ihre Spuren in den Pešiṭta-Handschriften zurückgelassen hat. Die nestorianischen Handschriften bieten nämlich in Uebereinstimmung mit Theodor von Mopsuestia χωρὶς θεοῦ, während die jakobitischen Handschriften haben »Gott in seiner Gnade«, eine sehr schwierige Lesart, die vielleicht χάριτι θεός wiedergeben soll.

Was den Hauptunterschied zwischen der Pešiṭta und der Vergangenheit der syrischen Christen betrifft, so waren die Führer der Nestorianer mit Rabbûla einig in dem ängstlichen Bemühen, das Diatessaron durch die vier Evangelien zu ersetzen. Rabbûla ordnete an, dass in jeder Kirche ein Exemplar der getrennten Evangelien vorhanden sein, und dass dieses zu der kirchlichen Verlesung benutzt werden müsse; und Theodoret, der Parteigänger des Nestorius, erzählt, dass er über zweihundert Abschriften des Diatessaron in seiner Diözese aus dem kirchlichen Gebrauch entfernt und durch

Exemplare der getrennten Evangelien ersetzt habe. Rabbûlas Frontwechsel in der Lehre von der Natur des Herrn mag dazu beigetragen haben, dass die von ihm empfohlene Uebersetzung weitere Verbreitung gewann. Denn wenn die Nestorianer auch dazu veranlasst worden waren, das Diatessaron aufzugeben, ehe noch Rabbûla in das Lager ihrer Gegner übergegangen war, so mochten sie es doch nach der Trennung nicht wieder einführen. Denn eine christliche Gemeinschaft des 5. Jahrhunderts, die erst einmal das Diatessaron preisgegeben hatte, konnte sich nicht wohl entschliessen, die häretische Harmonie auf Kosten der vier Evangelien hervorzuziehen und wieder in Gebrauch zu nehmen. Andererseits musste Rabbûlas Uebertritt zu der antinestorianischen Partei — so kann man die Orthodoxen und zukünftigen Monophysiten wohl nennen — einen mächtigen Anstoss dazu geben, auch diesen seine Bibelpolitik zu empfehlen. Deutliche Spuren der Pešiṭta finden sich in den Zitaten und Anspielungen des Isaak von Antiochien, der nach einem langen Schriftstellerleben ungefähr im Jahre 460 starb. Uebrigens verdient es doch angemerkt zu werden, dass die monophysitischen Gelehrten, wie es scheint, mit der Pešiṭta nicht ebenso zufrieden waren, wie ihre Gegner. Alle späteren Versuche einer Revision der syrischen Bibel, wie die des Thomas von Heraklea, sind aus den Kreisen der Monophysiten hervorgegangen. Man darf vielleicht daraus schliessen, dass sie die Pešiṭta nicht ebenso rasch annahmen, wie die andern Kreise der syrischen Christen.

Die vorhin erwähnte Anordnung des Rabbûla, die die getrennten Evangelien zu lesen befahl, verdient noch eine genauere Betrachtung. Sie lautete folgendermassen: »Die Priester und Diakonen sollen Sorge tragen, dass sich in allen Kirchen eine Abschrift der getrennten Evangelien vorfindet und dass sie gelesen wird«. Der syrische Ausdruck, der hier »eine Abschrift der getrennten Evangelien« wiedergibt, ist *Evangelión*

da-Mĕpharrĕšê »das Evangelium der (oder: nach den) Getrennten«. Was soll dieser Ausdruck besagen?

Die Sache wird leichter verständlich sein, wenn ich zuerst meine Schlussfolgerungen hersetze. Ich glaube, dass mit *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê* die vier Evangelien im Gegensatz zu dem Diatessaron, nicht aber im Gegensatz zu der Pešiṭta bezeichnet werden sollen. Mir ist kein syrischer Ausdruck bekannt, der die vier Evangelien in der älteren Version von der der Pešiṭta unterscheidet. Alle Stellen, an denen die Bezeichnung *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê* gebraucht ist, lassen sich auf eine Zeit zurückführen, in der ein offenkundiger Gegensatz zwischen zwei Klassen von Evangelienhandschriften vorlag, nämlich zwischen solchen, die den Stoff der vier Evangelien zu einer zusammenhängenden Erzählung verarbeitet hatten, und solchen, in denen die Evangelien als getrennte Bücher neben einander standen. Der Ausdruck passt daher gleichermassen auf die Pešiṭta wie auf den Curetonianus im Gegensatz zu dem Diatessaron; aber ausser in dem Kanon des Rabbûla, der oben angeführt worden ist, wird er nie von der Pešiṭta gebraucht, da diese ja das Diatessaron völlig ausser Geltung gesetzt hat. Der Curetonianus und das Diatessaron haben noch neben einander bestanden und mit einander rivalisiert. Eine Generation nach Rabbûla war das Diatessaron schon zu einer literarischen Kuriosität geworden. Da hatte es gar keinen Sinn mehr, von getrennten Evangelien zu reden.

Nun gibt es aber eine Stelle, an der zuerst der Ausdruck *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê* von einer bestimmten Textrezension im Gegensatz zu der Pešiṭta gebraucht zu sein scheint. Barselibi sagt in seinem Kommentar zu Matth 27, 16 f. mit Beziehung auf Barabbas: »Sein Name war Jesus; denn so ist er geschrieben in dem *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê*«. Der Curetonianus fehlt zu dieser Stelle; aber durch das Sinai-

palimpsest ist die Angabe des Barselibi bestätigt worden. Denn dies hat *Jesus Bar Abba*, während die Pešiṭta wie der herkömmliche Text nur *Bar Abba* bietet. Aber Barselibi hat seine Aufgabe nicht aus einer Vergleichung von Handschriften gewonnen. Er war lediglich Kompilator, der die Werke älterer Gelehrten auszog, und so findet sich denn auch diese Bemerkung wörtlich ebenso in dem Lexikon des Bar Bahlûl. Die Quelle, aus der beide geschöpft haben, ist noch nicht ermittelt: der Kommentar des Ephrâm zu dem Diatessaron scheint es nicht gewesen zu sein. Aber sie kann sehr wohl aus der Zeit sein, in der das Diatessaron noch im Gebrauch gewesen ist. Nun enthält das Diatessaron zwar manche von den Texteigentümlichkeiten, die den Curetonianus und den Sinaisyrer so interessant machen, aber merkwürdigerweise findet sich keine Spur davon, dass die Lesart *Jesus Bar Abba* in ihm stand. Ich vermute daher, dass die von Barselibi und Bar Bahlûl angezogene Stelle aus einem Kommentar über das Diatessaron oder aus einer Predigt über Barabbas stammt, die ihrerseits den Text des Diatessaron zu grunde gelegt hatte. In diesem Fall ist das *Evangelion da-Mĕpharrĕšé* nicht der Pešiṭta, sondern dem Diatessaron gegenübergestellt worden.

Noch bleibt ein Punkt zu besprechen übrig. Ist meine Annahme richtig, dass Rabbûla mit seinem Befehl, das *Evangelion da-Mĕpharrĕšé* zu gebrauchen, wirklich das Diatessaron durch die Pešiṭta hat ersetzen wollen, so folgt daraus, dass jenes allein ernsthaft als Rivale der neuen Uebersetzung in Betracht kam. Dass die altsyrische Version — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — eine lange und verwickelte literarische Geschichte gehabt hat, geht schon aus der grossen Zahl von Varianten hervor, die sich allein in den beiden erhaltenen Handschriften finden. Das Sinaipalimpsest und der Curetonianus sind offenbar Repräsentanten derselben Ueber-

setzung, aber sie weichen an einzelnen Stellen ebenso stark von einander ab, wie die einzelnen Handschriften der altlateinischen Uebersetzung der Evangelien. Aus patristischen Zitaten lässt sich nicht beweisen, dass die altsyrische Version in der Kirche während des 4. und 5. Jahrhunderts irgendwie weitere Verbreitung gewonnen habe. Ueber die ältere Textform der Apostelgeschichte und der Briefe wissen wir wenig oder nichts; wie es aber auch damit zu der Zeit gestanden haben mag, als Rabbûla Bischof wurde, so viel ist deutlich, dass die Gestalt, in der die syrischen Christen die Evangelien lasen, Tatians Diatessaron gewesen ist. Diese Tatsache erklärt den Erfolg der Bemühungen des Rabbûla, und macht deutlich, warum es keine syrischen Evangelienhandschriften gibt, die einen aus Lesarten der Pešiṭta und der altsyrischen Version gemischten Text enthalten. Bei den lateinischen Bibeln haben wir Texte, die zwischen der korrigierten — allerdings nicht vollständig korrigierten — Itala und der offiziellen Vulgata schwanken. Eine Umwandlung eines Italatextes in einen Vulgatatext ist daher möglich, nicht aber die eines Exemplares des Diatessaron in eine Handschrift der vier Evangelien. Denn es handelt sich nicht darum, eine Reihe von Lesarten zu ändern, sondern darum, ein ganzes Buch an die Stelle eines andern zu setzen. Diese Ersetzung ist das Werk des Rabbûla; sie ist ihm völlig gelungen, eine Textmischung hat nicht stattgefunden. Das Diatessaron wurde beseitigt und die Pešiṭta an die Stelle gesetzt.

Wo sich Exemplare des alten *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšé* befanden, blieben sie erhalten. Die beiden noch vorhandenen Handschriften tragen keine liturgischen Zeichen am Rand, wie das bei den im gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen Büchern der Fall zu sein pflegt. Sie waren so zu sagen Bibliotheksbände. Für uns sind sie von unschätzbarem Werte, weil sie Ueberbleibsel einer Zeit sind, in der die

syrische Kirche noch nicht einer sklavischen Nachahmung der griechischen verfallen war. Aber den Zeitgenossen Rabbûlas, die ihnen eine ungestörte Ruhe in den Bücherschränken gönnten, wurde weder die Benutzung empfohlen noch verboten. Es waren einfach altmodische Bücher, die man beiseite stellte und vergass. So ist es möglich gewesen, dass zwei Handschriften der altsyrischen Evangelienübersetzung erhalten geblieben sind, während sich vom Diatessaron kein einziges Exemplar auf unsere Zeiten gerettet hat.

Die Pešiṭta dürfen wir nun in einer Hinsicht beiseite lassen. Wir haben gesehen, dass die Einführung des Neuen Testamentes in der Uebersetzung der Pešiṭta den Anbruch einer neuen Zeit markiert. Nun gilt es noch, in das Dunkel der älteren Zeit einzudringen und zu sehen, ob die Vorgeschichte der syrischen Bibel uns etwas über die Entwicklung der ältesten syrischen Kirche zu sagen vermag. Die drei Urkunden, die wir daraufhin ansehen müssen, sind: die Pešiṭta zum Alten Testament, das Diatessaron und das *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšé*.

Von dem *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšé* besitzen wir nur zwei Handschriften, das Sinaipalimpsest und den Curetonianus. Die alttestamentliche Pešiṭta ist in zahlreichen Handschriften erhalten, die alle im wesentlichen denselben Text bieten. Tatians Diatessaron ist in seiner ursprünglichen Gestalt handschriftlich nicht mehr vorhanden, doch können wir uns aus den Zitaten in Ephräms Kommentar, der freilich auch nur armenisch erhalten ist, ein einigermassen deutliches Bild von dem Text machen, aus dem diese Harmonie hergestellt worden ist. Aus den Zitaten in den übrigen echten Werken des Ephräm und in den Homilien des Aphraates kann man dann das Material noch weiter ergänzen.

So unsicher also unsere Kenntnis von dem Diatessaron ist, so wissen wir doch eines einigermassen genau: wir können

sein Datum ziemlich sicher bestimmen. Es kann nicht später als 172 oder 173 sein. Tatian kehrte um diese Zeit aus Rom in seine Heimat Mesopotamien zurück und zwar geschah das ein paar Jahre, ehe Hystasp den Bardaisan bekehrte (vgl. oben S. 18 f.). Einige Jahre später ist nach der kirchlichen Ueberlieferung der Syrer Palûṭ durch Serapion von Antiochien zum Bischof von Edessa geweiht worden. Serapion war nicht nur eine Stütze der Orthodoxie; sein Hauptbestreben war, wie Euseb erzählt (Kirchengesch. VI, 12), darauf gerichtet, die ausserkanonischen Evangelien aus dem Gebrauch zu verdrängen. Es ist undenkbar, dass er das Diatessaron ertragen haben sollte, das doch ein Ersatz für die vier Evangelien war und dazu von einem Manne stammte, der häretische Lehren vertrat. Daher drängt sich der Schluss auf, dass die Sendung des Palûṭ in einem Gegensatz zu dem Gebrauch des Diatessaron stand. Es ist wohl möglich, dass Palûṭ und seine Nachfolger das Diatessaron geduldet haben, aber es ist nicht denkbar, dass er, der Sendling des Serapion, es sollte eingeführt haben.

Man könnte nun sagen: gibt uns die Missionsarbeit des Tatian und die daran anschliessende Benutzung des Diatessaron nicht einfach die Erklärung ab für die Entstehung des Christentums in dem Euphrattal? Man kann darauf hinweisen, dass die legendenhaften Berichte von der Christianisierung Edessas voller Widersprüche sind. Könnten daher nicht Tatian und seine Genossen die ersten Missionare der Euphratländer gewesen sein? Er könnte dann, um seine Arbeit zu unterstützen, die Evangelienharmonie verfasst haben. Und dann würde das Evangelium eben in dieser Gestalt zuerst in Edessa bekannt geworden sein. Man könnte dann weiter annehmen, dass Palûṭ das *Evangeliôn da-Mĕpharrĕšĕ* mitgebracht habe; aber das Diatessaron hatte schon die Gunst der syrischen Christenheit gewonnen und die orthodoxen

Bischöfe brachten ihre Herde dadurch zum Gehorsam, dass sie den kirchlichen Gebrauch der häretischen Harmonie gestatteten.

Zum Teil entspricht dies, wie ich gleich zum Voraus bemerken möchte, dem wirklichen Verlauf der Dinge. Ich bin zu der Annahme geführt worden, dass das Diatessaron der altsyrischen Evangelienversion vorausgegangen ist. Die »Lehre des Addai« erzählt uns [1], dass sich zur Predigt des Addai das Volk täglich versammelte und dass es seinen Gottesdienst täglich feierte, und dass das Alte Testament und das Neue des Diatessaron ihm vorgelesen wurde. Schon aus allgemeinen Gründen ist es wenig wahrscheinlich, dass noch im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts eine Evangelienharmonie an die Stelle der vier getrennten Evangelien getreten sein sollte. Denn die Theorien, die gerade von Irenäus klassisch formuliert worden waren, lagen in der Luft.

Ehe ich diese Frage weiter verfolge, möchte ich erst noch auf die dritte Urkunde eingehen, deren Ursprung erklärt werden muss, wenn man die Geschichte von der Entstehung des Christentums in Edessa schreiben will. Die Peṣiṭta des Alten Testaments ist nicht von Rabbûla revidiert worden. Ich habe oben ausgeführt, dass die neutestamentliche Peṣiṭta zuerst in der Zeit Rabbûlas ans Licht getreten sein muss, da die Autoren, die älter als Rabbûla sind, in den Zitaten nicht mit ihr übereinstimmen. Aus demselben Grund muss das Alte Testament schon lange vor dem 5. Jahrhundert syrisch vorhanden gewesen sein. Die Zitate bei Ephrām und Aphraates und die Anspielungen in den Thomasakten stimmen mit dem Text überein, wie er in den ältesten Handschriften überliefert ist. Ich will nicht behaupten, dass es gar keine Abweichungen gäbe; aber ihre Zahl ist verschwindend gering. Wir müssen schon bis zu dem Ende des zweiten Jahrhunderts zurückgehen; hier

[1] Doctrina Addai ed. Phillips p. 34.

können wir bereits die Existenz des Alten Testaments in syrischer Sprache nachweisen. Das ist aber fast die Zeit des Palûṭ und Tatian. Es fragt sich daher, wie diese hier zueinander standen.

Zum Teil ist die Antwort darauf deutlich. Das syrische Alte Testament kann nicht das Werk Tatians sein. Nichts, was wir von Tatian, seinen Anschauungen, seinem Leben und seinen Schriften wissen, lässt vermuten, dass er die hebräische Sprache beherrschte. Aber das syrische Alte Testament ist in der Hauptsache direkt aus dem Hebräischen übersetzt. Wir müssen dies beachten, wenn wir die Geschichte des edessenischen Christentums richtig verstehen wollen. In dem ganzen Alten Testament, besonders aber in dem Pentateuch, gibt sich die Pešiṭta als die Arbeit eines Mannes, der eine vortreffliche Kenntnis des Hebräischen besass, und der dazu mit manchen Zweigen der jüdischen Tradition wohl vertraut war. Ich vergesse dabei durchaus nicht, dass sich auch der Einfluss der griechischen Bibel, besonders im Jesaia, geltend macht; auf dies Element werde ich noch später eingehen. Aber die Hauptsache liegt völlig klar. Welche Revisionen die Arbeit auch im Laufe der Zeit noch erfahren haben mag, — es ist unmöglich, die Elemente der Pešitta, die auf einer Kenntnis des Hebräischen beruhen, als Werk eines syrischen Christen anzusehen. Vielmehr muss die alttestamentliche Pešiṭta im letzten Grunde als die Arbeit eines Juden angesehen werden. Ein Beispiel mag genügen, um das deutlich zu machen. Nur die Kenntnis jüdisch-aramäischer Nomenklatur kann den Uebersetzer veranlasst haben, das Land Bašan (von den Griechen Batanäa genannt), als *Mathnîn* zu bezeichnen. Es ist doch kaum anzunehmen, dass man in Edessa eine besondere Bezeichnung für den kleinen Distrikt im Osten des Jordan hatte.

Ich erinnere an die Erzählung, dass Addai, als er von Palästina nach Edessa ging, dort eine Gemeinde handeltrei-

bender Juden vorfand (s. o. S. 9). Er selbst wohnte bei Tobias, einem Sohne des Tobias, einem Juden aus Palästina. Der Erzählung zufolge hatte die Predigt Addais unter den Juden Erfolg. Das besagt doch, dass Edessa ein Zentrum jüdischen Lebens war, ehe es ein Zentrum des Christentums wurde, und dass, als das Christentum kam, ebenso wie in Korinth zur Zeit des Paulus, zahlreiche Juden sich zu ihm bekehrten. Wir dürfen daher wohl annehmen, dass das syrische Alte Testament ursprünglich eine Uebersetzung von Juden war, bestimmt für die in Edessa wohnenden und die Sprache der neuen Heimat redenden Juden.

Diese Hypothese scheint mir durch manche Gründe empfohlen zu werden. Das Datum stimmt. Als die jüdische Nation politisch vernichtet worden war, musste sich die Notwendigkeit herausstellen, das Alte Testament in die verschiedenen Landessprachen zu übersetzen. Es ist möglich, dass die von Josephus bezeugte Vorliebe der Dynastie von Adiabene für die Juden den Anlass bot, das Alte Testament in die Sprache der Euphratländer zu übersetzen. Als Grundlage scheint die Pešiṭta das aramäische Targum benutzt zu haben, wenigstens das zu den Proverbien. Wenn wir die Pešiṭta als eine jüdische Arbeit betrachten, so ist doch andererseits sicher, dass wir diese jüdische Uebersetzung in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr besitzen. Bei den Propheten ist offenbar der Text an einigen Stellen korrigiert, um ihn mit den Septuaginta, der griechischen Kirchenbibel, zu konformieren. Hier scheint sich die Hand des Palûṭ bemerkbar zu machen, oder genauer gesagt, hier wird die antiochenische Mission, die mit dem Namen des Palûṭ und Serapion in Verbindung gebracht worden ist, eingegriffen haben.

Was nun die altsyrische Evangelienübersetzung angeht, so scheint mir sicher zu sein, dass sie jünger als die alttestamentliche Pešiṭta ist. Das geht schon aus der Art hervor, wie

die alttestamentlichen Namen in ihr behandelt sind. Es genügt an die Namen Abraham, Isaak und Jakob zu erinnern. Um sie in ein semitisches Idiom zu transkribieren, bedurfte es immerhin einiger antiquarischer Kenntnisse. Jeder von diesen Namen wird im Hebräischen mit einem andern Guttural geschrieben, und diese Gutturale sind in der alttestamentlichen Pešiṭta richtig beibehalten worden. Das ist natürlich, wenn sie eine Uebersetzung aus dem Original darstellt. Die syrischen Evangelien dagegen sind aus dem Griechischen übersetzt, und im Griechischen lassen sich die Gutturale nicht wiedergeben. Trotzdem sind sie in den altsyrischen Evangelien richtig geschrieben, ein Beweis dafür, dass der Uebersetzer die alttestamentliche Pešiṭta vor Augen hatte. Aus demselben Grunde ist auch anzunehmen, dass die alttestamentliche Pešiṭta älter ist, als das Diatessaron, obschon in diesem die alttestamentlichen Namen nicht so genau mit den gleichlautenden hebräischen übereinstimmen.

Die gegenseitigen Beziehungen zwischen den altsyrischen Evangelien und dem Diatessaron — ich gebrauche absichtlich den Ausdruck, weil der Text dieser Werke ohne Zweifel im Lauf ihrer Geschichte im Sinne einer gegenseitigen Annäherung geändert worden ist — die gegenseitigen Beziehungen könnten nur mit einem ausführlicheren Eingehen auf Detailfragen erörtert werden; eine solches ist aber durch den Zweck dieser Darstellung ausgeschlossen. Doch lässt sich zum Glück der allgemeine Textcharakter im *Ewangelion da-Mĕpharrĕšê* und im Diatessaron deutlich genug bezeichnen. Die beiden Werke stimmen in Hinsicht der Sprache auffallend überein. Immer und immer wieder finden wir in dem Diatessaron Ausdrücke und bemerkenswerte Lesarten, die sich auch in dem Sinaipalimpsest und im Curetonianus nachweisen lassen. Die Uebereinstimmung ist da jedoch weniger stark ausgeprägt, wo es sich um Varianten des zu Grunde ge-

legten griechischen Textes handelt. Was diesen Grundtext angeht, so stimmt das Diatessaron weit mehr mit dem Codex Bezae und der Itala überein. Mit einem Wort, es stammt aus dem Westen, aus Rom und stimmt daher zu dem westlichen, römischen Text. Ich habe auch den starken Verdacht, dass vieles von dem speziell »Westlichen« in dem altsyrischen Evangelium aus dem Diatessaron geflossen ist. Im einzelnen lässt sich das nur mit Hilfe eines umfangreichen Apparates von Detailuntersuchungen einleuchtend machen. Darauf muss ich hier verzichten. Es mag genügen, wenn ich die Ergebnisse dieser Detailuntersuchungen hier mitteile.

Ursprünglich bestand in Edessa eine jüdische Kolonie, die eine Uebersetzung des Alten Testamentes mit Einschluss einiger Apokryphen, wie der Weisheit des Ben Sira hatte besorgen lassen. Zu ihr kam ein christlicher Missionar mit Namen Addai. Seine Missionspredigt hatte Erfolg: die Hauptmasse der Juden fiel der neuen Lehre zu, und auch manche heidnischen Eingeborenen schlossen sich an. Das Datum dieser Bewegung kann nur annähernd bestimmt werden. Ohne Zweifel war es später, als der Fall Edessas während des trajanischen Krieges (116). Einen ungefähren Anhalt gibt etwa der Aufstand des Bar Kochba (135). Damals wurden viele Juden ausgewiesen. Wer in dieser Zeit die Empörungpolitik und die Theologie des Aqiba missbilligte, wird wohl leichter die in der christlichen Religion gebotene Lösung der religiösen Fragen angenommen haben, als das bei den folgenden Geschlechtern möglich war.

Die erste Christengemeinde in Edessa hatte wahrscheinlich überhaupt kein Neues Testament. Das Gesetz und die Propheten, im Lichte der neuen Lehre erläutert, genügten ihr vollkommen. Ein Menschenalter, nachdem die erste Gemeinde in Edessa gegründet worden war, kehrte Tatian der Philosoph, am Abend seines Leben in seine mesopotamische Heimat zu-

rück. Er brachte den Christen, was ihnen noch fehlte: die syrische Uebersetzung seiner Evangelienharmonie. Das Diatessaron, das auf syrischem Boden keinen Nebenbuhler hatte, gewann rasch einen unbestrittenen Erfolg. Anderwärts war es ein literarisches Kuriosum, unter den syrischen Christen wurde es »das« Evangelium. Endlich um das Jahr 200, als die Gemeinde von Edessa durch eine Verfolgung in Verfall geraten war, wurde sie durch Palût neu organisiert und zwar auf Grund eines engeren Anschlusses an die katholische Kirche im römischen Reiche. Palût führte auch eine Version des Neuen Testamentes ein, die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und vierzehn paulinische Briefe enthaltend, dazu eine Ausgabe des Alten Testamentes, die nach dem Griechischen berichtigt war, besonders bei Jesaia und den Psalmen, und die eine Bereicherung durch einige neu aus dem Griechischen übersetzte Apokryphen erfahren hatte.

Palût galt zunächst als Sektenhaupt; doch gelang es ihm oder seinem nächsten Nachfolger, die Mehrzahl der Christen in Edessa und dem Euphrattal der katholischen Organisation zuzuführen. Nur an einem Punkt ist die alte Sitte nicht durchbrochen worden: die vier Evangelien wurden zwar von Gelehrten angenommen und auch studiert; aber in der Kirche las man auch weiterhin das Diatessaron. Und so blieb dies die Form, in der man innerhalb der syrischen Kirche das Evangelium allein kannte. Dieser Zustand erhielt sich bis in die Zeit, in der Rabbûla Bischof war, bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts. Rabbûla unterdrückte das Diatessaron und setzte an seine Stelle eine Revision der altsyrischen Uebersetzung der vier Evangelien. In dieser waren die Lesarten und die Wiedergabe des Textes in grössere Uebereinstimmung mit dem griechischen Text gesetzt, so wie man diesen im 5. Jahrhundert in Antiochien las. Zu derselben Zeit, ebenfalls in Uebereinstimmung mit Antiochien, wurde eine Uebersetzung

des ersten Petrusbriefes, des ersten Johannesbriefes und des Jakobusbriefes zusammen mit einer Revision des Textes der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe eingeführt.

Der Evangelientext, der dem syrischen Diatessaron zu Grund liegt, entspricht dem griechischen Text, wie man ihn um 170 in Rom las. Der bei der altsyrischen Evangelienübersetzung benutzte Text entspricht da, wo er sich von dem Text des Diatessaron unterscheidet, dem antiochenischen Evangelientext um das Jahr 200. Der Text der Pešiṭta endlich stellt da, wo er von dem des Diatessaron und der altsyrischen Uebersetzung abweicht, den antiochenischen Text der Zeit um das Jahr 400 dar.

Diese kurze Zusammenfassung meiner Ergebnisse ist allerdings in gewissem Grade ein Gebäude von Hypothesen; aber ich glaube doch, dass es in Uebereinstimmung steht mit dem, was sich textkritisch und historisch beweisen lässt. Auch hoffe ich, dass die Zukunft noch manche Ergänzungen der Beweislücken bringen wird.

III.

ALTSYRISCHE THEOLOGIE.

Der wesentliche Gehalt der grossen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts ist in einem Satz des Athanasianischen Bekenntnisses so vortrefflich zum Ausdruck gebracht, dass dieser Satz hier vorausstehen mag. Er lautet: »Denn wie wir durch die christliche Wahrheit verbunden sind, eine jede Person für sich als Gott und als Herrn zu bekennen, so ist uns durch die katholische Religion gewehrt, zu sagen, dass sie drei Götter oder Herren seien[1].« Die »katholische Religion« ist die lebendige und ununterbrochene Lehrüberlieferung, die einmal den Heiligen durch Offenbarung überliefert worden ist; die »christliche Wahrheit« ist die von christlichen Denkern vollzogene logische Entwicklung der Hingabe der Gläubigen an ihren Herrn, und zwar vollzogen unter dem Einfluss der griechischen Philosophie. Hier treffen wir auf den Punkt, an dem den Christen der Gedanke an etwas unbedingt Heiliges verlässt. Es ist eine dringende Frage, festzustellen, wie viel von dem gedankenmässigen Inhalt unserer Religion nicht auf göttlicher Offenbarung beruht, sondern das Produkt der Be-

[1] *Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana ueritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur.*

mühungen ist, jenen Inhalt mit den philosophischen Ideen in Einklang zu setzen, die damals herrschten, als eine christliche Theologie geschaffen wurde. Hier habe ich nur die Aufgabe, darzustellen, was einige syrische Theologen über den Hauptartikel der christlichen Lehre dachten, die ausserhalb der Atmosphäre abendländischen Denkens lebten.

Die Reden in der »Lehre des Addai« darf man nicht als ältesten Ausdruck der syrischen Theologie ansehen. Denn wie oben gezeigt worden ist, enthält das Werk spätere Bestandteile und es ist mehr als wahrscheinlich, dass der Redaktor eines apokryphen Werkes, der am Ende des 4. Jahrhunderts geschrieben hat, dem Addai Sätze in den Mund legte, die erst im Verlauf der theologischen Streitigkeiten geprägt worden sind. So ist denn auch Tixeront, der die Lehre der Doctrina Addai ausserordentlich sorgfältig untersucht hat, zu dem Ergebnis gekommen, dass die Phraseologie nachnicänisch ist. Daher müssen wir diese Schrift hier bei Seite lassen. Dagegen bietet sich in den Homilien des Aphraates ein vortrefflicher Ersatz. Dies Werk ist vorzüglich geeignet, sowohl nach der Seite seines Inhaltes, als auch der seines Verfassers, um als Einführung in die altsyrische Theologie zu dienen.

Aphraates, oder genauer Afrahat, bekannt als der »persische Weise«, blühte in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Die zehn ersten seiner Homilien sind im Jahr 337 geschrieben, die weiteren zwölf im Jahre 344 und endlich die nachträglich hinzugefügte Homilie »über die Weinbeere« im Jahre 345. Aphraates war Mönch und Bischof. Eine spätere Ueberlieferung macht ihn zum Vorstand des Klosters des Hl. Matthäus bei Mosul. So viel ist sicher, dass er der Synode im Jahre 344 beiwohnte und dazu bestimmt wurde, die Encyclica dieser Synode an die Diözesen Seleucia und Ktesiphon abzufassen. Diesen Brief hat er später als vierzehnte Homilie veröffentlicht.

Der Plan von Aphraates' grossem Werke ist in ausgezeichneter Weise geeignet, uns einen allgemeinen Ueberblick über die syrische Theologie zu verschaffen. Wir pflegen von den »Homilien« des Aphraates zu reden. Aber der Band von Reden, der unter diesem Namen geht, stellt nicht eine Sammlung gelegentlich gehaltener Predigten dar. Im Gegenteil, er will vielmehr eine vollständige und wohldisponierte Darstellung des christlichen Glaubens geben als Antwort auf eine Bitte um Belehrung. Die zweiundzwanzig Homilien entsprechen den 22 Buchstaben des semitischen Alphabets, und das erste Wort jeder Homilie beginnt daher mit dem entsprechenden Buchstaben und zwar genau in der Reihenfolge des Alphabets. Das ist aber nicht etwa ein phantastischer Scherz, sondern wohlüberlegte Absicht. Denn so will der Verfasser verhüten, dass seine Reden in Unordnung geraten. Es ist schwierig, ein Akrostichon zu interpolieren oder zu verstümmeln, ohne dass man es sofort bemerkt. Und nicht zufrieden mit dieser alphabetischen Anordnung zählt Aphraates auch noch einmal am Ende der zweiundzwanzigsten Homilie die ganze Serie in der richtigen Reihenfolge auf.

Es ist nicht überflüssig, von vorneherein zu betonen, dass Aphraates eine gewissermassen offizielle Stellung einnimmt, und dass sein theologischer Ruf untadelhaft ist. Nur dann werden wir das Gewicht seiner Aussagen recht verstehen. Die späteren Schriftsteller wissen uns sehr wenig von seiner Person zu erzählen, was wir nicht schon aus seinen Werken wüssten. Aber alle ohne Ausnahme, Nestorianer und Monophysiten, bezeugen seine Orthodoxie.

Die erste Homilie handelt vom Glauben [1]. Wess der Mund

[1] Uebersetzt von Bert (Texte u. Unters. III, 3, 1888, S. 1 ff.); von Bikkell i. d. Biblioth. d. Kirchenväter. Engl. Uebersetzung von Gwynn, Nicene a. Postnicene Fathers XIII, 345 ff. Vgl. auch Burkitt, Early Christianity outside the Roman Empire.

voll ist, dess geht das Herz über, und was in einer dogmatischen Abhandlung an erster Stelle steht, ist auch in den Augen des Verfassers das Wichtigste gewesen. Glaube ist nach Aphraates gleich einem Bau, der aus verschiedenartigem und verschiedenfarbigem Material besteht. Der Grund unseres Glaubens ist Jesus Christus, der Fels, auf den das Ganze gebaut ist, wie es die Propheten verkündigt haben (§ 2). Zuerst kommt der Glaube, dann die Liebe, dann die Hoffnung, dann die Rechtfertigung und Vollkommenheit. Und dann wird der Mensch ein Tempel, in dem der Messias wohnt, wie Jeremias sagt[1]: »Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn — ihr seid der Tempel des Herrn, wenn ihr in Wahrheit gut macht eure Wege und eure Werke«, und wie der Herr selbst sagt: »Ihr seid in mir und ich bin in euch« (§ 3). Der Mensch, der Glauben hat, beeifert sich, dass er würdig werde, eine Wohnung des Geistes des Messias zu sein. Da gibt es Fasten, Gebet, Liebe, Almosen, Demut, Jungfräulichkeit, Enthaltsamkeit, Weisheit, Gastfreundschaft, Einfachheit, Geduld, Freundlichkeit, Traurigkeit[2], Reinheit. Alle diese Tugenden verlangt der Glaube (§ 4). Christus ist beides, Fundament und Bewohner dieses Baues. Jeremia sagt, dass Menschen der Tempel Gottes seien, und der Apostel behauptet: »Der Geist Christi wohnt in euch.« Das läuft auf dasselbe hinaus, wie das Wort des Herrn: »Ich und mein Vater sind eins« (§ 5). Der Messias wird von den Propheten als ein Stein oder Fels bezeichnet (§ 6—9) oder als Licht (§ 10, 11). Er ist das einzige Fundament, das im Feuer Bestand hat (§ 12, 13). Solchen Glauben hatten die alten Heiligen (§ 14—16) und diejenigen, die vom Herrn bei seinem Erdenleben gesegnet worden sind (§ 17). Glaube führt uns empor zum Himmel, rettet

[1] Jerem. 7_4 f. nach der Pešiṭta.

[2] Terminus technicus für das Mönchsleben.

uns vor der Sündflut, löst die Gefangenen, löscht das Feuer, sättigt die Hungrigen, errettet vom Grab, schliesst den Löwen den Mund, demütigt die Hochmütigen, erhöht die Demütigen (§ 18).

Aphraates bleibt nicht bei allgemeinen Andeutungen stehen; nachdem er das Lob des Glaubens gesungen hat, geht er weiter und bestimmt ihn näher: »Denn dies« sagt er (§ 19) »ist der Glaube:

Dass ein Mensch glaubt an Gott, den Herrn des All,
Der Himmel und Erde und die Meere und alles was darinnen ist, gemacht hat,
Der den Adam gemacht hat zu seinem Ebenbild,
Und das Gesetz dem Moses gab,
Und von seinem Geiste den Propheten sandte,
Und dann seinen Messias in die Welt sandte;
Und dass ein Mensch glaubt an die Auferstehung der Toten
Und dass er glaubt an das Sakrament der Taufe.
Dies ist der Glaube der Kirche Gottes.
Und dass ein Mensch sich scheiden soll davon,
dass er nicht Stunden und Sabbate und Neumonde und Jahresfeste hält,
dass er nicht Zauberei und Beschwörung, die Künste der Chaldäer und Magie treibt
und sich hütet vor Hurerei und Gelagen und vor nichtigen Lehren, den Waffen des Bösen, und vor Schmeichelworten und vor Lästerung und vor Ehebruch;
Und dass der Mensch kein falsches Zeugnis rede
und nicht doppelzüngig spreche;
Dies sind die Werke des Glaubens, der gegründet ist auf
den festen Fels, welcher ist der Messias,
auf dem der ganze Bau sich erhebt.«

Dies ist der Glaube des Aphraates. Christentum ist für ihn eine Offenbarung des göttlichen Geistes, der im Menschen Wohnung macht und gegen das Böse ankämpft. Nicht aber ist es für ihn, wenigstens nicht zuerst und hauptsächlich, ein Gewebe philosophischer Spekulationen über die Natur der Gott-

heit an sich. Und hierin unterscheidet er sich fundamental von der griechischen und römischen Christenheit, wie sie sich uns im 4. und 5. Jahrhundert darstellt.

Ueber 150 Jahre später schrieb ein syrischer Gelehrter und Theologe, Philoxenus, Bischof von Hierapolis, seine Predigten über Leben und Charakter des Christen. Er begann ebenfalls mit dem Glauben und meinte auch, ihn ebenso gut zu definieren. Er sagt folgendes: »Durch den Glauben hast du alles dies über Gott gehört: dass er von Ewigkeit und der Welt Ende her ist, und dass er an sich existiert, und dass er nicht durch irgend etwas ausser ihm in die Erscheinung getreten ist; dass er nicht eine Person ist, sondern eine wesenhafte Substanz, die geglaubt und bekannt wird in drei Personen. Und weiter, was die drei Personen angeht, so lehrt uns das Wort des Glaubens, dass der, welcher erzeugt hat, nicht geteilt ist, und dass der, welcher erzeugt wurde, nicht getrennt ist, sondern der Vater existierte mit seinem Sohne wesenhaft und ewig, zugleich mit dem Heiligen Geiste, der gleicher Substanz ist mit ihnen« u. s. w. u. s. w. [1]. Es folgt hierauf noch eine Untersuchung über die Natur der Cherubim und was man hinsichtlich ihrer geistigen Beschaffenheit zu glauben habe. Bei Philoxenus ist der Glaube also nicht mehr die Macht, die der ganzen Person des Menschen Leben gibt. Er ist eine Verstandes- und nicht eine Herzenssache. Bei ihm handelt es sich um theologische Zustimmung und nicht um eine sittliche Pflicht. Den Syrern war ebenso wie uns die griechische Art zu denken etwas Fremdes, und ein Glaube, der seinen Ausdruck in fremdartigen philosophischen Kunstausdrücken suchte, musste notwendigerweise etwas Künstliches bleiben.

Man braucht nicht anzunehmen, dass Aphraates die Lehre von der Dreieinigkeit nicht kannte. Wir erfahren von ihm,

[1] Philoxenus v. Mabûg ed. Budge I, 32 (engl. Uebersetzung II, 29).

dass die syrische Kirche wie die Christen in aller Welt in dem Namen von Vater, Sohn und Geist taufte; dies wird bestätigt durch die »Lehre des Addai« und andere altsyrische Dokumente. »Das Haupt des Mannes«, sagt Aphraates, »ist der Messias (I. Korr 11 3). O du, der du bei deinem Haupte schwörest und noch dazu falsch, wenn du die drei grossen und herrlichen Namen bekennest, die über deinem Haupte angerufen worden sind, die von Vater, Sohn und Heiligem Geist, und wenn du das Siegel des Lebens empfangen hast, mit einem Wort, wenn du die Taufe bekennest, so schwöre nicht bei deinem Haupte!« (XXIII, 63; Wright p. 500). Oder an einer anderen Stelle (XXIII, 60; p. 496): »Ueber den Himmeln, was liegt da? es kann niemand sagen! Das Firmament, worüber ist es ausgebreitet? Oder die Himmel, woran hängen sie? Die Erde, worauf ist sie gelagert? Oder die Tiefe, wo findet sie ihren Grund? Wir sind von Adam her und erfassen mit unseren Sinnen daher nur wenig. Nur dies eine wissen wir: dass Gott einer ist und der Messias einer und einer der Geist und eines der Glaube und eines die Taufe. Mehr als dies frommt uns nicht zu sagen; wenn wir mehr sagen, so fehlen wir, und, wenn wir untersuchen, sind wir hilflos.« Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass die »Untersuchung«, die Aphraates im Sinne hat, Spekulation und Induktion ist, nicht aber die geduldige und bescheidene Aneinanderreihung sicherer Tatsachen.

Eine bemerkenswerte Gestaltung von Aphraates' Lehre vom Heiligen Geist verdient noch besondere Aufmerksamkeit. Wenn wir im Glaubensbekenntnis vom »Herrn« reden, als »dem Schöpfer des Lebens«, so müssen wir dem Hl. Geist ein Geschlecht beilegen. Wir können zwischen dem männlichen und weiblichen wählen. Das griechische πνεῦμα ist Neutrum. In den semitischen Sprachen gibt es aber kein Neutrum, und *Rûḥ*, das Wort für Wind und Geist, ist Femininum. In

der älteren syrischen Literatur, die von dem Einfluss des Griechischen noch frei war, ist daher der Geist als weiblich bezeichnet. So lesen wir in der altsyrischen Uebersetzung Joh 14 26 [1]: »Der Geist, der Paraklet, sie wird euch alles lehren.« Mit diesem älteren Sprachgebrauch stimmt Aphraates durchaus überein, wenn er in der Doxologie schreibt [2]: »Herrlichkeit und Ehre dem Vater und dem Sohne und seinem Geiste, dem lebendigen und heiligen«, wo »lebendig« und »heilig« in der älteren Handschrift weibliche Adjektiva sind. Aber er geht noch weiter; und zwar ist es für ihn nicht grammatische Haarspalterei, wenn er es tut. In seiner Abhandlung »Ueber die Jungfräulichkeit, gegen die Juden« sagt er (XVIII, 10; p. 354 Wright): »Wir haben aus dem Gesetz gehört: Es wird verlassen ein Mann seinen Vater und seine Mutter, und er wird seinem Weibe anhangen. Und dies ist in der Tat eine grosse und erhabene Prophezeiung. Wer verlässt denn Vater und Mutter, wenn er ein Weib nimmt? Dies ist der Sinn: so lange der Mensch kein Weib nimmt, liebt und ehrt er Gott, seinen Vater, und den Hl. Geist, seine Mutter, und er hat keine andere Liebe. Und wenn der Mensch ein Weib nimmt, so verlässt er seinen Vater und seine Mutter, die nämlich, die ich oben genannt habe, und sein Sinn ist von der Welt erfasst. Und sein Sinn und sein Herz und sein Denken ist von Gott weg mitten in die Welt hineingezogen; und er liebt und hegt sie, wie ein Mann das Weib seiner Jugend liebt. Und die Liebe zu ihr ist verschieden von der zu seinem Vater und zu seiner Mutter.«

Wir werden dieser Anschauung von dem heiligen Geist

---

[1] In der Pešiṭṭa ist *sie* (od. *es*) in *er* verändert. Eine andere Stelle, wo *sie* doch zu heterodox zu stehen schien, ist Luc 12 12. Aber an manchen Stellen hat sich selbst in der Pešiṭṭa das Femininum erhalten; z. B. Luc 4 1, Joh 7 39.

[2] Hom. XXIII, 63; p. 498 Wright.

wieder begegnen, wenn wir die Thomasakten betrachten [1]. Hier muss ich daran erinnern, dass sie mit einer sehr alten christlichen Autorität in Uebereinstimmung steht. In dem alten Hebräerevangelium, wie es von Origenes und Hieronymus zitiert wird, spricht der Herr selbst von dem Hl. Geist als seiner Mutter. Origenes (Comm. in Joh II, 12 87 ff.), der zeigen will, dass alle Dinge, den Hl. Geist eingeschlossen, durch den Logos ins Sein traten, verwirft das Wort des Hebräerevangeliums durchaus nicht etwa als apokryph, sondern er sucht es wegzuinterpretieren. Er folgert nämlich so: der Hl. Geist tut den Willen des Vaters und kann daher sehr wohl als die Mutter Christi bezeichnet werden in Uebereinstimmung mit Matth 12 50. Es war vielleicht nicht zu umgehen, dass die Anschauung vom Hl. Geist als der Himmelskönigin von der christlichen Theologie beseitigt werden musste. Aber ehe man die Lehre in Bausch und Bogen verurteilt, mag man daran denken, dass die Theologie der folgenden Zeit, indem sie einem volksmässigen Empfinden entgegenkam und die Logik in einem Fehlschluss auf das Göttliche anwandte, die christliche Sprache mit dem Wort θεοτόκος verunstaltete.

Doch zurück zu Aphraates! Auch seine Lehre von der Person Christi entfernt sich im Ausdruck weit von dem, was in späterer Zeit geläufig war. Aber wie seine Lehre vom Hl. Geist nichts Neues war, sondern ein Ueberbleibsel aus den ersten Zeiten christlichen Denkens, so ist auch die 17. Homilie, die den Titel trägt: »Von dem Messias, dass er der Sohn Gottes ist«, nur ein Nachhall der eigentümlichsten Worte des Johannesevangeliums [2]. Die Homilie ist, wie viele andere, gegen die Juden geschrieben, die darüber Klage führten, dass

[1] Vgl. auch den Prolog des Philoxenus (p. 17 d. engl. Uebersetzung). Die Stelle ist vielleicht ein Nachklang der Lehre des Aphraates oder des Hymnus der Seele selbst.

[2] Joh 16 33—36.

die Christen einen Menschen verehrten, den sie Sohn Gottes nannten, ohne Achtung vor Gottes eigenem Ausspruch: »Ich bin Gott, und keiner ausser mir!« (§ 1). Aphraates stellt sich die Aufgabe, die christliche Ansicht zu verteidigen selbst um den Preis des Zugeständnisses, dass Jesus, den die Christen Gott nennen, nur ein Mensch war. »Wir«, so fährt er fort (§ 2), »wir also halten daran fest, dass Jesus unser Herr, Gott ist, Gottes Sohn, und der König, des Königs Sohn, Licht vom Lichte, Sohn[1] und Berater und Führer und Weg und Heiland und Hirt und Sammler und Tür und Perle und Leuchte. Und so wird er noch mit vielen Namen genannt. Dies alles aber wollen wir bei Seite lassen und nur zeigen, dass er der Sohn Gottes ist und Gott selbst, der von Gott ausgegangen ist.« Denn der Gottesname ist auch schon früher gerechten Menschen beigelegt worden, z. B. dem Moses, der nicht nur für Pharao sondern auch für Aaron Gott war[2] (§ 3). Und wenn die Juden sagen, dass Gott keinen Sohn habe, so hat er doch Israel seinen Erstgeborenen genannt[3] und Salomo seinen Sohn[4]. Auch David sagt von ihnen: »Ich habe gesagt, ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allzumal[5]« (§ 4). Gott gibt denen die erhabensten Titel, denen er will: er nennt den gottlosen Nebukadnezar »König der Könige«. Denn der Mensch ward von Gott nach seinem Bilde erschaffen, dass er ein Tempel sei, in dem er wohnen möge, und darum verleiht er dem Menschen Ehre, die er der Sonne und dem Mond und den himmlischen Heerscharen verweigert[6] (§ 5, 6). Der Mensch wurde zuerst von allen Kreaturen in Gottes Sinn erfasst[7], wenn er auch nicht eher in die Welt versetzt wurde, bis sie für ihn bereitet war (§ 7). Warum sollten wir nicht Jesus

[1] So! vgl. Jes 9 6 und § 9.
[2] Ex. 6 1. 7 1.
[3] Ex. 4 22 f.
[4] 2. Sam 7 14. vgl. Heb 1 5.
[5] Ps. 82 (81) 6.
[6] Deut. 4 17.
[7] Ps 90 (89) 1 f.

verehren, durch den wir Gott kennen, ihn der unsern Sinn von dem eitlen Aberglauben abgelenkt hat, und der uns lehrte, den einen Gott, unsern Vater und Erschaffer, anzubeten und ihm zu dienen. Ist es nicht besser, dies zu tun, als Könige und Herrscher dieser Welt zu verehren, die nicht nur selbst Abtrünnige sind, sondern auch noch dazu andere zum Abfall bringen? (§ 8). Von unserm Messias haben die Propheten geweissagt, selbst von den Einzelheiten seiner Kreuzigung (§ 9, 10). Vor der Majestät seines Vaters wollen wir daher auch weiter Verehrung darbringen, der unsre Verehrung ihm zugewandt hat. Wir nennen ihn Gott, wie Moses; Erstgeborenen und Sohn, wie Israel; Jesus, wie Josua, den Sohn des Nun; Priester, wie Aaron; König, wie David; den grossen Propheten, wie alle Propheten; Hirt, wie die Hirten, die Israel geweidet und geleitet haben. Und uns, fügt Aphraates hinzu, hat er Söhne genannt, indem er uns zu Brüdern machte, und wir sind seine Freunde geworden (§ 11, 12).

Der Gedankengang des Aphraates rechtfertigt wohl, dass ich hier einen etwas ausführlicheren Abriss dieser Homilie gebe. Es ist überraschend und lehrreich, sich mit einem Werke abzugeben, in dem in der Mitte des vierten Jahrhunderts ein solcher Geist lebt. Es ist nicht das, was wir in andern Vätern zu lesen gewöhnt sind, aber es hält sich so genau auf der Linie der Antwort Jesu an die Juden, dass wir es nicht als unorthodox brandmarken dürfen. Der persische Weise lebte ausserhalb des römischen Reiches; er war in einer Kultur erzogen, die von der griechischen Philosophie noch wenig berührt war. Daher fühlte er nicht die Notwendigkeit logischer Gedankenfolge, der engen Beziehung des Einzelnen zum Ganzen, wonach die Griechen vor allem strebten, und was sie an die Spitze des menschlichen Denkens stellte.

Die Bemühungen des Aphraates um eine brauchbare Christologie sind mir, wie ich gestehen muss, sympathischer,

als die selbstgewissen metaphysischen Bestimmungen der strikten Anhänger der griechischen Theologie. Er scheint ein Gefühl dafür gehabt zu haben, dass es für einen Menschen doch unmöglich ist, das Universum in einem logischen Schema unterzubringen. Die beiden Hauptpositionen des christlichen Glaubens hält er nicht weniger fest, wie der Verfasser des *Quicunque*. Einerseits war er von dem Monotheismus der katholischen Religion völlig durchdrungen; andererseits sagte ihm die tiefe Verehrung für seinen Herrn Jesus, dass für Christen kein Titel und keine Ehre zu hoch ist, die sie nicht ihrem Herrn beilegen sollten. Denn durch ihn werden sie eins mit der göttlichen Natur. Auf diesen zwei Positionen ruht alle christliche Theologie, nicht aber auf der Form, in der sie eine Verbindung mit der griechisch-römischen Metaphysik eingegangen ist.

Der höchste Platz der Himmelswelt
Ist ihm, nur ihm allein.

Dieser Ausruf enthält das Verlangen des christlichen Gewissens. Es ist die Arbeit der Theologen und Metaphysiker, zu erklären, inwiefern der Himmel etwas anderes ist, als der Olymp und das Nirvana.

Die Bedeutung des Aphraates für das christologische Problem, das auch jetzt noch, wie Loisy gezeigt hat[1], die ernsthafteste Beachtung der Theologen fordert, besteht eben darin, dass er uns zeigt, wie man die christlichen Positionen auch ohne die Schlagworte festhalten kann, die die Kirche von ihren abtrünnigen Söhnen Tertullian und Origenes gelernt hat.

Ich komme nun zu dem Manne, der von allen Gliedern der syrischen Kirche im Westen am meisten bekannt geworden

[1] Loisy, Autour d'un petit livre p. 155: Le Christ est Dieu pour la foi. Mais les gens nous demandent maintenant de leur expliquer Dieu et le Christ, parce que nos définitions sont conçues en partie dans une autre langue que la leure. Une traduction s'impose. Ainsi entendu, le problème christologique est encore actuel.

ist. Ephraim, gewöhnlich Ephräm der Syrer genannt, starb zu Edessa im Jahre 373 unter der Herrschaft des Arianers Valens. Seine frühere Heimat war Nisibis, wo er lebte, bis die Stadt nach der Niederlage und dem Tode Julians des Abtrünnigen durch Jovian den Persern ausgeliefert wurde. Zu Edessa lebte Ephraim als Einsiedler in einer ausserhalb der Stadt gelegenen Zelle; doch genoss er während seines ganzen Lebens als Exeget und eifriger Bekämpfer der Ketzerei ein grosses Ansehen. Alten Nachrichten zufolge soll er Basilius von Caesarea besucht haben und von ihm zum Diakon geweiht worden sein.

Was Ephraim die ausserordentliche Anerkennung verschaffte, ist schwer zu sagen. Sein Biograph rechnet es ihm zur besonderen Ehre an, dass er die Kontroversliymne erfunden habe, eine etwas trübselige Erweiterung des Gottesdienstes. Was den modernen Theologen an ihm interessiert, ist allein die Tatsache, dass wir aus seinen umfangreichen und gut erhaltenen Schriften die Möglichkeit gewinnen, in das Leben und Denken der Kirche, der er angehörte, tiefere Einblicke zu tun. Aber es ist nicht leicht, den Weizen von der Spreu zu sondern. Ephraim ist ausserordentlich weitschweifig, er leidet an immerwährenden Wiederholungen, und trotz der Menge des Stoffes scheint er zunächst sehr wenig ergiebig für den genannten Zweck zu sein. Seine Schreibart ist voller Anspielungen, sein Stil geschraubt, wie um den Anschein zu erwecken, dass seine Gedanken tief und fein seien; doch wenn er einen Gedanken gut formuliert, so ist es in der Regel ein Gemeinplatz. Als Beispiel für diese Charakteristik wähle ich die 13. der nisibenischen Hymnen[1], die den Titel trägt: »Von dem Hl. Jakob und seinen Genossen«. Dieser Jakob war, wie ich zum besseren Verständnis des folgenden vorausschicke, Bischof von

[1] Carmina Nisibena ed. Bickell p. 20.

Nisibis; ihm folgte Babu und diesem Walgeš oder Vologeses, der noch am Leben war, als das Gedicht entstand.

I.

Drei berühmte Priester,
Nach der Art der zwei grossen Lichter
Gaben und überlieferten einer dem andern
Thron und Hand und Herde:
Für uns, deren Trauer gross war um die beiden,
War der letzte vollkommener Trost.
Dir sei Ehre, der du sie erwähltest!

II.

Er, der die zwei grossen Lichter schuf,
Erwählte sich die drei grossen Lichter,
Und versetzte sie in die drei
Klosterdunkelheiten, die da hereinbrachen.
Als das eine Paar der Lichter ausgelöscht war,
Strahlte das letzte in hellem Glanz.
Dir sei Ehre etc.

III.

Die drei Priester waren Schatzhüter
Die in ihrer Untadligkeit hielten
Die Schlüssel der Dreieinigkeit;
Die Tore öffneten sie uns;
Jeder von ihnen mit seinem Schlüssel
Oeffnete zu seiner Zeit[1] sein Tor.
Dir sei Ehre etc.

IV.

Mit dem ersten ward die Tür geöffnet
Zum Krieg der beiden Heere;
Mit dem mittleren ward geöffnet das Tor
Für die Könige der zwei Winde,
Mit dem dritten ward geöffnet das Tor
Der Gesandten beider Seiten.

[Aus dieser Strophe soll der Leser erfahren, dass während des Episkopates Jakobs der Krieg zwischen den Römern im Westen und den Persern im Osten ausgebrochen war, dass er

[1] Statt *bazbzeh* ist zu lesen *bzaßneh*.

während des Episkopates des Babu beständig andauerte, und dass zur Zeit des Vologeses ein Waffenstillstand geschlossen wurde. Ich lasse hier ein Dutzend ähnlicher Strophen aus und fahre mit Strophe XVIII fort:]

XVIII.

Nisibis, an den Wassern gepflanzt,
An verborgenen und offenen Wassern!
Lebende Quellen darinnen,
Ein herrlicher Strom draussen!
Der Strom draussen berückt sie,
Die Quelle drinnen erhält sie.

XIX.

Der erste Priester war ihr Weingärtner;
Ihre Ranken zog er bis zum Himmel empor.
Siehe, als er starb und in ihr begraben ward,
Da war er zur Frucht geworden in ihrer Mitte!
Trotzdem die Schnitter kamen,
Schützte sie die Frucht, die in ihr war.

XX.

Die Zeit ihrer Lese war gekommen;
Es kam und schnitt ab ihr Weingärtner,
Dass sie keinen hätte, der für sie einträte.
Sie eilte und in ihrer Feinheit
Lag in ihrer Mitte ihr Weingärtner,
Dass sie übergeben werde durch ihren Weingärtner.

XXI.

Eifert nach, ihr, die ihr es versteht,
Ihr Töchter von Nisibis, eifert Nisibis nach,
Dass ein Leib in ihr lag
Und zum Walle um ihre Mauern wurde!
Lebt in euch einen lebendigen Leib,
Dass er zum Walle werde für euer Leben!

Der Sinn dieser letzten Strophen ist der, dass Jakob, der Bischof von Nisibis, die Stadt bei seinen Lebzeiten durch seine Gebete schützte, und dass nun, nachdem er gestorben und in Nisibis begraben war, sich seine Reliquien als ebenso kräftig erwiesen, indem sie die Perser fernhielten.

Ich habe diese Probe der Poesie des Ephraim angeführt, nicht weil ich sie für besonders schön und geistreich hielte, sondern weil sie mir ausserordentlich charakteristisch zu sein scheint. Im syrischen Original nimmt sie sich etwas weniger dürftig aus, weil dies metrisch ist. Soweit ich sehe, ist dies Original aber weder durch Einfachheit, noch durch Feinheit in der Wahl der Worte ausgezeichnet. Der Hauptgedanke, dass die Gebeine des toten Bischofs einen mächtigen Schutz darstellen, ist in einer sehr wenig anziehenden Weise ausgeführt. Und nun bedenke man noch, dass das ganze Gedicht aus einundzwanzig Strophen besteht, von denen nur acht hier mitgeteilt sind. An den Massstäben gemessen, die wir sonst an die religiöse Literatur anzulegen gewohnt sind, ist das ein armseliger Stoff. Und nun denke man daran, dass der Dichter grosses und dauerndes Ansehn genoss. Diese Poesie war also offenbar gerade das, was die Kirche im vierten Jahrhundert brauchte. Und wenn sie zeigt, dass es um den Geschmack des Publikums damals traurig bestellt war, so beweist das nur, wie sehr wir uns durch die Beurteilung dieser Zeit auf andern Gebieten des Denkens haben beeinflussen lassen.

In einem Punkte müssen wir Ephraim aber doch Gerechtigkeit widerfahren lassen. Seine Demut ist echt. Wir haben gesehen, dass er an die Reliquien glaubt. Aber in dem merkwürdigen Schriftstück, das als sein »Testament« oder »Wille« bekannt ist, beschwört er seine Schüler, ihn nicht in der Kirche unter dem Altare zu begraben, auch nicht inmitten der alten Märtyrer und Konfessoren, sondern ihn in seinen alten Mantel gehüllt auf dem gemeinsamen Friedhof mitten unter den Fremden zu bestatten.

Es ist hier nicht der Ort, eine allgemeine Erörterung über die Werke des Ephraim zu geben oder in eine Diskussion über die Echtheit der ungeheuren Menge von Schriften einzutreten, die unter seinem Namen veröffentlicht worden sind. Aber ein

Wort der Warnung dürfte doch am Platze sein. Wie ich in dem vorigen Kapitel erwähnte, stammt nicht weniges von dem, was unter seinem Namen gedruckt ist, überhaupt nicht von ihm; und wie man aus der mitgeteilten Probe entnehmen kann, gibt sein Stil wenig Handhaben für eine präzise Darstellung seiner dogmatischen Position. Es ist daher unumgänglich nötig, dass man zunächst nach der Echtheit fragt, wenn Anschauungen oder einzelne Sätze als diejenigen Ephraims angeführt werden, oder wenn man sie heranzieht, um die dogmatischen Ansichten jener Zeit und jener Gegend zu belegen. So ist von den Zitaten, die Ephraims Anschauung von der Eucharistie zur Darstellung bringen sollen — sie sind von dem verstorbenen Dr. Mobrly aus Puseys bekannter Sammlung entnommen —, nicht ein einziges aus einem zweifellos echten Werk Ephraims; ja, ich bezweifele, dass überhaupt eines von ihnen aus seiner Feder geflossen ist[1], wenn es auch nicht schwer fallen mag, ähnliche Gedanken in seinen echten Werken nachzuweisen.

Ich beschränke mich hier auf die zweifellos echten Werke des schreibseligen Mannes. Der Leser wird wohl an der einen Probe von seiner Poesie genug haben; ich werde mich daher im folgenden in der Hauptsache auf die Prosawerke beschränken. Die Prosawerke sind dazu sonderbarer Weise noch eher zu ertragen, als die Gedichte. Denn wir brauchen da nicht die mit ermüdender Breite vorgetragenen gezwungenen Bilder und Vorstellungen zu geniessen, die zwar von den Zeitgenossen Ephraims über Gebühr bewundert worden sind, denen wir aber so gar keinen Geschmack abgewinnen können.

Die Theologie Ephraims lässt sich am besten aus dem von Lamy[2] herausgegebenen *Sermo de domino nostro* studieren.

[1] Vgl. Journal of Theolog. Studies II, p. 341.

[2] I, 145—274 Lamy. Vgl. die Vorrede zu Vol. II. Eine englische Uebersetzung von Johnston bei Gwynn, Nicene u. Postnicene Libr. XIII, 305—330.

Es ist eine Abhandlung über die Menschwerdung, die als unbestrittene theologische Autorität von späteren Schriftstellern wie Philoxenus angeführt worden ist. Den Syrern war die Schrift durch ihre Eingangsworte bekannt: »Gnade hat Lästerzungen herangezogen und lobsingende Harfen aus ihnen gemacht. Darum lasst alle Zungen ihn preisen, dass er von ihnen Lästerrede ferngehalten hat. Lob sei dir, dass du von einem Aufenthaltsorte herkamst und am andern wohntest, um zu kommen und uns zum Aufenthaltsorte zu machen für den, der dich sandte. Der Eingeborene kam herab aus seinem göttlichen Dasein und wohnte in der Jungfrau, damit durch gleiche Geburt der Eingeborene der Bruder der Vielen werde. Und er ging zur Hölle und wohnte in dem Reiche, damit er einen Weg ausfindig mache aus der allesverschlingenden Hölle heraus zu dem allumfassenden Reiche. Denn unser Herr gab den sterblichen Menschen seine Auferstehung als ein Pfand, dass er sie von der Hölle erretten werde, die ohne Unterschied die Toten aufnimmt, und sie zu dem Reiche führe, das diejenigen empfängt, die mit Auswahl geladen sind; dass sie von dem Orte, an dem alle Menschenleiber gleich behandelt werden, zu dem Orte kommen, an dem die Werke der Menschen unterschieden werden«. Weiter führt er folgendes aus: »Er, der Erstgeborene, der nach seiner eignen [göttlichen] Natur schon geboren war, wurde noch mit einer andern, einer [menschlichen] Geburt geboren über das hinaus, was seiner Natur entsprach, damit wir unsererseits wüssten, dass nach unserer natürlichen Geburt noch eine andere Geburt für uns nötig ist, die über das hinausliegt, was unserer Natur entspricht. Denn wie er, ein Geistwesen, nicht irdischen Stoff annahm, bis er zur irdischen Geburt kam, so können auch irdische Wesen nur dadurch Geistwesen werden, dass sie noch einmal geboren werden«. Und weiter: »Unser Herr selbst war nach seiner eignen Natur von der Gottheit geboren. Er war von Menschen

geboren entgegen seiner eignen Natur [d. h. durch ein Wunder]. Und er war durch die Taufe in aussergewöhnlicher Weise geboren. Der Grund dafür war der, dass wir von Menschen unserer Natur entsprechend und von der Gottheit entgegen unserer Natur und von dem Heiligen Geiste in ausserordentlicher Weise geboren würden«. Und an einer andern Stelle: »Dir sei Lob, der du mit deinem Kreuze eine Brücke über den Tod schlugst, damit über sie Seelen von dem Hause des Todes in das Haus des Lebens gehen möchten«.

In diesen Auszügen sind die Hauptgedanken, die Ephraim ausführt, enthalten. Nach ihm war das Ziel der Menschwerdung Gottes die Vergottung des Menschen. Man kann wohl sagen, dass bei Ephraim Christologie und Sakramentslehre unlösbar miteinander verbunden sind. Jesus Christus empfängt den Heiligen Geist in der Taufe, damit auch wir vom Geist geboren werden. Er ist das Lebenselixier, das der Tod verschlingt, das er aber nicht bei sich behalten kann[1] — mit andern Worten das φάρμακον τῆς ἀθανασίας, von dem Ignatius spricht[2]. Auf diese Weise wurden die Pforten der Hölle geöffnet und die Patriarchen des alten Bundes befreit. Aber Ephraim wendet den Satz auch bildlich: »Unser Herr« sagt er, »setzte sich nicht zum Vergnügen unter die Schmausenden und Trinkenden, wie die Pharisäer meinten, sondern dazu, dass er unter die menschliche Speise seine Lehre als ein Lebenselixier mischte«.

Es ist sehr schwer, aus Ephraim eine klare Darstellung seiner Anschauungen zu entnehmen. Er bewegt sich in lauter Symbolen; die Gedanken, die er ausführt, sind zuweilen von schlagender Schärfe, zuweilen geradezu widersinnig, stets aber phantastisch. »Unser Herr« sagt er[3], »speit auf seine Finger

[1] I, p. 155 Lamy. Denselben Gedanken führt Aphraates aus h. XXII p. 422 Wright.

[2] Ignatius, Eph 20 2.

[3] I, 171 Lamy; vgl. Marc 7 33 (nach dem Diatessaron) und Joh 9 9.

und legt sie auf die Ohren eines Tauben; er macht aus seinem Speichel einen Kot und streicht ihn auf die Augen eines Blinden, damit wir lernen, dass durch die Lebenskraft seines Leibes, der alles vollkommen macht, das seine Ergänzung findet, was an uns unvollkommen ist. Es wäre Unrecht von unserm Herrn gewesen, wenn er von seinem Leibe etwas abgeschnitten hätte, um damit zu ergänzen, was einem andern Leibe noch fehlte. Sondern es geschah mit etwas, was von ihm genommen werden konnte, ohne dass er dadurch etwas verlor, und womit er doch der Unvollkommenheit der Unvollkommenen abhelfen konnte, ebenso wie die sterblichen Menschen ihn selbst mit etwas Essbarem geniessen. So ergänzte er, was fehlte, und brachte zum Leben, was tot war, damit wir erkennen möchten, dass von dem Leibe, in dem wahre Fülle wohnt, die Unvollkommenheiten der Unvollkommenen ersetzt werden können, und dass derselbe Leib, in dem wahre Lebenskraft wohnt, den sterblichen Menschen Leben verleiht«. So geht die Abendmahlslehre Ephraims dahin, dass der Gläubige in eine unmittelbare Berührung mit dem Herrn tritt, und dass er ihn geniesst, und dass dadurch dem Christen Leben und wahre Gesundheit zu Teil wird, so wie die Berührung mit seinem Leibe die Tauben hörend und die Blinden sehend machte. Der Stil Ephraims ist freilich so locker, dass er auch an geistiges Geniessen gedacht haben kann. Aber wenn er das Abendmahlsbrot mit dem wirklichen Speichel vergleicht, so ist es doch am wahrscheinlichsten, dass er das wirkliche Geniessen der Abendmahlselemente im Auge hatte.

Ein anderes Stück von Ephraims Christologie ist seine Lehre von den Gnadengaben, den Charismen, die ein Vorrecht des jüdischen Volkes waren und die nun auf Erden von Christus, ihrem wahren Besitzer, eines nach dem andern angenommen werden. Die ältesten christlichen Theologen waren durchaus von dem Werte der israelitischen Hierarchie über-

zeugt. Der jüdische König war der Gesalbte des Herrn, der Priester war Gottes legitimer Diener, der Prophet das Sprachrohr des Heiligen Geistes. Wie gab nun unser Herr die priesterliche Gewalt in die Hände der Jünger? Von wem hatte er die Schlüssel zum Himmelreich, die er Petrus übergab?[1] Es ist merkwürdig, dass sich Ephraim, wenn auch nur einen Augenblick, darüber wundert, inwiefern die von Christus übertragenen Aemter Gültigkeit hätten. Seine Antwort ist eben so seltsam. Er sagt, dass die Gabe des Priestertums dem Herrn im Tempel verliehen wurde, als ihn Simeon auf seinen Arm nahm, oder vielmehr, dass er damals sein eignes Priestertum von Simeon zurückempfing, der bereit war in Frieden hinzufahren, als er die Bürde, die ihm auferlegt war, wieder abgegeben hatte. »So«, fährt er fort, »empfing er jede Gabe, die für den Sohn bestimmt war, von ihrem wahren Träger. Die Taufe nahm er vom Jordan, obgleich Johannes auch noch später taufte; das Priestertum nahm er vom Tempel, obwohl Hannas noch weiter fungierte; die Prophetie, die den Gerechten übergeben war, nahm er an, wennschon noch Kaiphas mit ihrer Hilfe unserm Herrn einen Kranz flechten musste; das Königtum nahm er von dem Hause Davids, obwohl Herodes zu dessen Stellvertreter gemacht worden war. Er selbst, unser Herr, kam von oben herab; und als alle die Gaben, die er den Alten gegeben hatte, ihn sahen, kamen sie von allen Seiten und fielen dem wieder zu, der sie einst vergeben hatte, indem sie sich von allen Seiten sammelten und von ihrer wahren Wurzel neue Lebenskraft gewannen .... Aber als unser Herr das Priestertum von Israel nahm, heiligte er damit alle Völker; und als er die Prophetie wegnahm, offenbarte er durch sie allen Nationen seine Verheissungen; und als er seine Krone aufsetzte, fesselte er den Menschen, der alle in seiner Gewalt hielt, und verteilte seine Beute. Diese Gaben nützten dem

[1] Die Frage ist wirklich gestellt I, p. 267 Lamy.

unfruchtbaren Feigenbaume nichts, der so wenig Frucht brachte, dass man ihm auch Gaben, wie diese, versagte; darum ward er abgehauen ohne Frucht, damit diese Gaben weitergingen und Früchte brächten unter allen Völkern«.

»Trotzdem«, so schliesst Ephraim, »ist er aus allen Wohnungen geschwunden, er, der gekommen war, um unsere Leiber zu Wohnungen zu machen, in denen er seinen Aufenthalt nehmen sollte. Darum lasst uns, ein jeder an seinem Teil, Wohnungen für ihn werden; denn so sagt er: Wer mich liebt, zu dem kommen wir und in ihm wollen wir Wohnung machen. Dies ist die Gottheit, der, obwohl alle erschaffenen Dinge sie nicht fassen[1], doch ein einfacher und demütiger Sinn genügt«.

Die Art, wie sich in diesem formlosen Schlusse Frömmigkeit und Mystik durchdringen, lässt uns leichter über die Schwächen der Philosophie und die Phantastik der Beweisführung hinwegsehen. Denn die Philosophie ist wirklich sehr schwach und die Beweisführung ausserordentlich phantastisch. Aphraates lässt uns zuweilen wünschen, dass sich die Kirche mit der einfachen Theologie früherer Zeiten zufrieden gegeben hätte; Ephraim zeigt uns, dass es dem offiziellen Ausdruck des Kirchenglaubens an strenger Ordnung und Klarheit gebrach. Ohne die Glaubensbekenntnisse hätte, wie zu befürchten steht, die Theologie Ephraims für die syrische Kirche den Tritheismus im Gefolge gehabt. »Ein Mensch«, sagt er[2], »ist nicht ohne Verteidigung gelassen; der Vater zieht ihm den Harnisch an, der Sohn gibt ihm den Schild zu halten und der Geist hilft ihm in dem Streite«. Solche Sätze brauchen nicht häretisch zu sein, aber sie sind gefährlicher als häretische. Sie sind rhetorisch und die Rhetorik führt in der Theologie direkt in den Aberglauben hinein. Die Bestimmung von Gottes Na-

[1] Die Handschrift bietet *'âḥdân* (nicht *'âkdân*) für „fassen".

[2] V, p. 319 C ed. Romana.

tur, von Menschen in menschlicher Sprache ausgedrückt, bleibt im besten Fall ein unvollkommener Gefühlsausdruck, und der einzige Wert der Dogmen von der Trinität und von Christi göttlicher und menschlicher Natur besteht darin, dass sie uns dazu helfen, die Beziehungen zwischen uns und der geheimnisvollen Macht ausserhalb unserer selbst, die die Welt regiert, herzustellen, eine Macht, die uns dennoch durch Jesus Christus als unser Vater bezeichnet worden ist. Vor solchen Lehren hat man mit Ehrfurcht stille zu stehen, oder wenns nötig ist, muss man sie verwerfen. Wer sie aber annimmt, darf sie nicht zum Spielzeug machen. Sie beanspruchen einen Platz im Denken, wo »hübsche Phantasien« nicht am Orte sind, und Ephraim ist voll von solchen hübschen Phantasien. In der römischen Ausgabe wird jeder der sechs Bände mit einem netten Kupferstich eröffnet im Stil des 18. Jahrhunderts; er zeigt den Heiligen unter einem breitwipfeligen Baume sitzend und umgeben von kleinen geflügelten Amoretten, die vom Himmel herunter eilen und Schriftbänder mit inspirierten Worten tragen. Der Heilige empfängt sie demütig, während ein paar Schüler im Hintergrund voll Erstaunen auf das Wunder schauen. Das alles ist wunderhübsch; nur entspricht es leider ganz und gar nicht den Tatsachen. So ist es auch mit der Theologie Ephraims. Sie hat keinen Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Sie bietet uns weder den historischen Christus, noch das Christentum der ältesten Kirche, noch die genau fixierten Lehren der nachnizänischen Zeit. Mit einem Wort, Ephraim ist ein getreuer Repräsentant der Uebergangszeit, in der er lebt. Sein Mangel an verstandesmässiger Schärfe erklärt uns, wie es kam, dass seine Kirche unter Rabbûla der strengen Orthodoxie anheimfiel, und dass sie hundert Jahre später immer tiefer in Heterodoxie und schismatisches Denken versank.

Die ganze geistige Sphäre, in der sich Rabbûla bewegt,

ist von der Ephraims total verschieden. Beide waren Asketen; aber weiter haben sie auch nichts miteinander gemein. Rabbûla ist der Typus der scharfgeprägten, ordnungsmässigen Kirchlichkeit. Ich vermag seine Stellung nicht besser zu charakterisieren, als durch die Predigt, die er in Konstantinopel in offener Kirche gehalten hat, während Nestorius noch Patriarch war. »Dies sind die zwei Hauptgebote, meine lieben Brüder«, so sagt er[1], »in denen Gesetz und Propheten erschöpft sind. Das erste ist: du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen. Wer liebt, untersucht nicht, sondern gehorcht, und er zweifelt nicht, sondern glaubt. Denn nicht durch Worte beweisen wir Gott Liebe, sondern durch die Tat, wie er denn sagt: Wer mich liebt, hält meine Gebote. Das zweite ist: Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. Wer liebt, tötet nicht, stiehlt nicht, bricht nicht die Ehe, lügt nicht und lässt sich nicht gelüsten. Denn das, was er nicht will, dass man es ihm selber antue, das tut er auch einem andern nicht an, eben darum weil er ihn liebt. Dies sind die heilsamsten Lehren für unsere Seelen, meine Brüder, und sie sind vorzüglich geeignet, die Kirche des Messias zu erbauen. Darum müssen wir unter ihrem Einfluss unsere ganze Aufmerksamkeit stets auf unsere Werke richten, denn diese allein machen den guten Schatz unserer wahren Gerechtigkeit aus«. Dies alles ist noch ganz in der Art des Aphraates gesprochen. »Aber«, so fährt Rabbûla fort, »weil ich weiss, dass eure Ohren und eure Aufmerksamkeit gespannt sind, unser Wort und unseren Glauben zu vernehmen, und weil ihr unser Vertrauen zu dem Messias zu erkennen begehrt, so bin ich durch die Liebe zu euch gezwungen, vor euch von den Dingen zu reden, die in der Stille nur von dem Glauben verehrt wer-

[1] Overbeck, S. Ephraemi opera selecta p. 198, 12 ff. Die angezogene Stelle findet sich p. 241 f. Die Predigt scheint in syrischer Sprache gehalten worden zu sein (p. 241, 12).

den sollten. Die Frage aber, die ihr stellt, ist diese: Ob die Jungfrau Maria in Wahrheit die Gottesmutter sei, oder ob sie nur so genannt werde? Oder ob man sie überhaupt nicht so nennen soll? Nun sagen wir, »fährt Rabbûla fort«, indem wir unsere feste Hoffnung darauf setzen (denn es ist unser Leben) und indem wir zuversichtlich daran glauben (denn es ist wahrlich unser Stolz), — wir sagen mit erhobener Stimme und ohne Zaudern, dass Maria die Mutter Gottes ist und dass sie mit Recht als solche verkündet werden muss; denn sie wurde auf Erden die Mutter Gottes, des Wortes, durch seinen Willen[1], desselben der nach dem Laufe der Natur im Himmel keine Mutter hatte. Denn Gott sandte seinen Sohn und er wurde von einem Weibe geboren, sagt der Apostel (Gal 4, 4). Wenn aber jemand zu sagen wagt, dass sie nach dem Laufe der Natur Gott, das Wort, gebar, so hat er sich nicht nur schlecht ausgedrückt, sondern er hat ein ganz falsches Bekenntnis abgelegt. Denn Mutter Gottes nennen wir die heilige Jungfrau nicht darum, weil sie nach dem Laufe der Natur die Gottheit gebar, sondern weil Gott, das Wort, von ihr geboren wurde, als er Mensch ward. Denn siehe, so heisst es, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und sein Name wird Immanuel heissen, das ist übersetzt: Unser Gott mit uns. Aber dies besagt nicht, dass unser Herr von der gebenedeiten Jungfrau erst seinen Anfang nahm, denn das Wort war im Anfang bei dem Vater, wie Johannes bezeugt; sondern dass von ihr der Messias im Fleisch erschien durch seine Liebeswillen, er der selber Gott ist über alles nach dem Laufe der Natur«.

Ich habe diesen langen Auszug ungekürzt gegeben, nicht um diese Theologie von unserm modernen Standpunkt aus zu kritisieren, sondern um seine Ausdrucksweise mit der des Aphraates und Ephraim zu vergleichen. Der Unterschied

[1] Overbeck p. 242, 16 ist *leh*, nicht *lâh* zu lesen.

liegt klar zu Tage. Was wir von Aphraates und Ephraim vernehmen, ist die Stimme des Ostens; was uns Rabbûla bietet, ist der Reflex griechischer Philosophie. Er argumentiert mit Daten, die von den kanonischen Schriften geliefert werden, über Substanz und Natur und andere Produkte philosophischen Denkens.

Um die Aeusserungen Rabbûlas richtig zu beurteilen, bedarf es nicht nur besserer philosophischer Kenntnisse, sondern auch eines grösseren Interesses für die dogmatischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts als ich sie besitze. Die Echtheit der Erörterung kann m. E. nicht zweifelhaft sein, da die Rede durchaus die kirchliche Stellung des grossen Bischofs von Edessa zum Ausdruck bringt. Dass er sich schliesslich auf die Seite der Antinestorianer schlug, kann nicht überraschen, wenn wir Ephraims Hymnus auf die Geburt lesen. Aber Rabbûla ist es durchaus ernst gewesen, als er die Diskussion über die genaue Bestimmung der der Jungfrau zu erweisenden Ehre ablehnte. Für Rabbûla war sie in Wahrheit die ›Gottesgebärerin‹, aber er wünschte eine solche Frage nicht zu erörtern, wie sie die Bevölkerung von Konstantinopel zu erörtern gewohnt war, im Zirkus nämlich oder im Theater, als interessanten Gegenstand für eine Disputation. Rabbûla war durchaus praktisch interessiert. Er missbilligte Theater und Zirkus, und »das widerliche Schauspiel, wie wilde Tiere in der Arena Menschenblut vergiessen, verdammte er durch seinen strikten Befehl« (Leben Rabbûlas bei Overbeck p. 179). Für einen solchen Mann musste die Atmosphäre in Konstantinopel entsetzlich sein, und ohne Zweifel hat ihn sein Besuch in seiner Opposition gegen die damals herrschende Religiosität der Hauptstadt bestärkt.

Was Rabbûla über alles liebte, war Ordnung. Die Stärke des Volksempfindens liess ihn die Partei der Antinestorianer ergreifen, aber in jedem Falle sorgte er erst dafür, die Vor-

schriften für seine Diözese zu reglementieren. Praktisch bedeutete das die Ausgleichung der edessenischen Sitte mit dem was in Antiochien und den andern Zentren der griechischen Kirche Rechtens war. So viel an ihm lag, sollte der Unterschied zwischen Edessa und damit auch der andern syrischen Kirchen und den andern Kirchen des Reiches verschwinden, indem die Syrer ihre eigene Bibel, ihre Liturgie, ihre Lehre und ihre Parteischlagworte aufgaben.

Seine Kirche hat dafür schwer büssen müssen. Sie hörte damit auf, ein eigentümliches Leben und eigne Gedanken zu besitzen. Vom 5. Jahrhundert ab ist die syrische Kirche ein ganz sekundäres Gebilde. Die griechische Theologie passte eben schlecht in das syrische Denken und sie lautet nicht gut in syrischer Zunge. Und doch konnten die Syrer mit Konstantinopel nicht gleichen Schritt halten. An der Orthodoxie des Chalkedonense gemessen waren die Syrer alle Ketzer. Fünfzig Jahre nach dem 435 erfolgten Tode Rabbûlas gab es kaum eine christliche Gemeinde in Syrien, die sich in voller Gemeinschaft mit der byzantinischen Kirche befand. Diejenigen, die unter persischer Herrschaft lebten, waren fast alle Nestorianer; die im römischen Reiche waren fast alle Monophysiten. Der Bau, den Rabbûla aufgeführt hatte, ist unter den Händen seiner Nachfolger in Trümmer gesunken, die äusserliche Einheit der christlichen Kirche des Ostens ist zerfallen und die Stücke haben sich nicht mehr zusammenfügen lassen.

In der nächsten Vorlesung soll die Anschauung von dem christlichen Leben und den Sakramenten zur Darstellung kommen, wie sie in der syrischen Kirche galten. Dies ist ein Gebiet, auf dem die syrische Eigenart mehr hervortritt, als bei den christologischen Fragen. Hier mag zum Schluss noch einmal Ephraim das Wort haben mit seinen Schlussworten im Kommentar zur Genesis, einer Stelle, die für sein Denken

und seine Ausdrucksweise ausserordentlich charakteristisch ist. Sie ist orthodox und hat doch in der Anrufung die alte Form beibehalten, sie ist phantastisch und hat wenig mit der Anschauung der althebräischen Literatur gemein, wie sie uns die moderne Forschung kennen gelehrt hat, und dennoch bildet sie mit ihrer Ausführung über ein allgemeines Ziel, auf das die Geschichte des Altertums hinstrebt, einen nicht unwürdigen Schluss einer eingehenden Auslegung. »Nun zu Gott« sagt Ephraim [1], »der durch seinen Sohn alle Geschöpfe aus dem Nichts erschuf und dies Buch der Genesis nicht am Anfang schrieb, da diese Dinge Adam zur Kenntnis gekommen waren und sie nun eine Generation jedesmal der folgenden weiter überlieferte, wie sie es von der vorhergehenden erfahren hatte. Da er aber sah, dass alle von Gott abwichen und Gottes Schöpfungswerk von allen vergessen wurde, liess er diese Dinge durch Moses für das hebräische Volk aufzeichnen, nachdem sie ihre Natur geändert hatten, dass er Zeugnis ablege von der Schöpfung der Natur — zu ihm sage ich, der in der Wüste die Dinge aufschrieb, die in dem Geiste Adams offenbart worden waren, als er noch im Paradiese weilte, von den alten Generationen, die ohne Bücher diese Dinge gewusst hatten, und von dem Mittlervolke der Hebräer, das hiervon durch dies Buch gehört hat und daran glaubte und von uns die letzten Völker, die zum Besitze ihres Buches gelangt sind, ja von denen, die noch in dem Widerstreit ihrer heidnischen Opfer befangen sind, ihm und seinem Messias und seinem Heiligen Geiste sei Ruhm und Ehre jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen und Amen.«

[1] IV, p. 115 ed. Romana.

IV.

DIE EHE UND DIE SAKRAMENTE.

Die älteste Christenheit war nicht asketisch gesinnt. Johannes der Täufer war auf dem Wege der Gerechtigkeit gewandelt; aber das Leben unseres Herrn war in den Augen seiner Zeitgenossen lax. Er lebte unter und mit den Menschen, und der Ruf zur Entsagung, den er an seine unmittelbaren Nachfolger ergehen liess, entsprang mehr einer besonderen Lage, als den normalen Verhältnissen. Barmherzigkeit mit den Armen und Enthaltsamkeit von selbstsüchtigem Begehren, das war Jesu Lehre; aber die Gottlosigkeit der Freude an sich hatte in seinem Evangelium keine Stelle. Seine Seligpreisung ist: Selig sind die Hungrigen, nicht: Selig sind die Fastenden.

Der Gegensatz zwischen Jesus und den Führern der jüdischen Welt, den politischen wie den religiösen, wurde immer schroffer und mit der Gewissheit, dass seine zeitlichen Hoffnungen fehlschlügen, zog Jesus zum letzten Pascha nach Jerusalem. Er wollte nicht, dass auch nur einer der Jünger ihn begleite, ohne zu wissen, worum es sich handele. Er führte sie nicht zu irdischen Triumphen, und so sagte er ihnen immer wieder unterwegs, dass die, die mit ihm gehen wollten, gerüstet sein müssten, alles zu verlieren. Aber gerade auf dieser letzten Reise war Jesu erste Antwort an den reichen

Jüngling, der fragte, was er tun solle, nur einfach die: er solle die zehn Gebote halten. Mit andern Worten: die allgemeinen Ratschläge unseres Herrn blieben, was sie immer gewesen waren. Er war auch bereit, den Jüngling als seinen Jünger anzunehmen, wenn er sich der Aufgabe gewachsen fühlte. Aber Reichtum und Ansehn waren bei einer solchen Krisis nur nutzlose Hindernisse.

Damit stimmt vollkommen, dass wir Jesus in derselben Zeit die Unverletzlichkeit der Ehe betonen hören und dass unter allen Besitztümern, für deren Hingabe die Jünger selig gepriesen werden — Haus, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder, Vaterland —, das Weib bezeichnenderweise ausgelassen ist [1]. Wenn man auch zugeben wollte, dass praktisch das Weib ja bei dem Haus mit eingeschlossen sei, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass nach dem ältesten Evangelium und den besten Textzeugen der Herr sich mit Bedacht enthielt, einen Menschen zu loben, der sein Weib verliess, selbst wenn es um seinetwillen geschah.

Eine ganz verschiedene Tendenz zeigt sich sehr bald in der Christenheit, wenigstens in einzelnen Gemeinden. Man sah den Stand der Eheleute als unvereinbar mit dem höchsten Lebensziel an und diese Anschauung hat selbst auf die Fassung, in der wir jetzt manche Worte Jesu lesen, eingewirkt. So in dem Lukasevangelium; hier sind an der genannten Stelle hinter »Haus« [2] die Worte »oder Weib« eingefügt. Ferner ist die Antwort Jesu an den Sadduzäer so gefasst, dass man aus ihr herauslesen kann, nur die seien der Auferstehung für würdig erachtet, die sich nicht wie die gewöhnlichen Sterblichen vermählen. Nach Markus sagt Jesus: »In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien

[1] In Marc 10 29 und in Matth 19 29 sind die Zeugen in überwiegender Menge für Auslassung der Worte ἢ γυναῖκα.

[2] Luc 18 29.

lassen«. Daraus hat Lukas[1] gemacht: »Die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien; die aber für würdig erachtet werden jener Welt und der Auferstehung der Toten, die freien nicht und lassen sich nicht freien«.

Es ist ein weiter Schritt von Lukas zu Aphraates, ein Zeitraum von etlichen zweihundert und fünfzig Jahren. Aber seine Homilien sind die älteste der syrischen Schriften, deren Datum wir kennen und deren Echtheit unbestritten ist. Daher empfiehlt es sich, mit Aphraates zu beginnen, und von ihm die Linien nach vorwärts und rückwärts weiter zu ziehen.

Die Kirche, die unter Aphraates Leitung stand, hatte manche Ordnungen, die uns durchaus vertraut sind. Sie hatte Bischöfe, Priester und Diakonen; vieles von dem was Aphraates über die Sakramente lehrt, entspricht dem, was wir von einem Theologen des 4. Jahrhunderts erwarten können. Doch das kann man nicht von allem sagen, was sich bei ihm findet. Bei der Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person Christi ist es nicht Orthodoxie oder Heterodoxie, was den modernen Leser befremdet, sondern die Selbständigkeit des Aphraates. Der wackere Bischof redet in dem sicheren Ton selbstbewusster Autorität, als könne es gar keine Opposition geben. Erst wenn wir einhalten und versuchen, die Anschauungen in das geläufige Schema der Lehre und der kirchlichen Praxis einzufügen, merken wir, dass wir auf einem ganz fremden Boden stehen. Die Kirche des Aphraates ist, wie die des Athanasius, ein echtes Kind des 2. Jahrhunderts; sie stammt nur von einer andern Linie ab, und Basen sind oft recht verschieden.

Hinsichtlich des Abendmahles sagt uns Aphraates, dass in der Eucharistie der Gläubige am Leib und Blut Christi teilnimmt. Das Fasten musste eingehalten werden und zwar

[1] Luc 20 $_{34}$ f.; vgl. 16 $_{8}$. In diesem Evangelium ist die Auferstehung lediglich eine solche der „Gerechten“ (14 $_{14}$).

so, wie es Jesaia ein für allemal bestimmt hatte: »denn immer ist die Enthaltsamkeit vom Bösen besser, als die von Brot und Wasser« [1]. Das Fasten Abels und Henochs, des unschuldigen Noah, des gläubigen Abraham, des unbestechlichen Joseph sollen unsere Beispiele sein. »Wenn die Reinheit des Herzens fehlt, so ist das Fasten nicht willkommen. Und denke daran und sieh, mein Bester, dass es gut getan ist, wenn ein Mensch sein Herz reinigt und seine Zunge hütet, und seine Hände vom Bösen bewahrt. Denn es ziemt dem Menschen nicht, Honig und Wermut zu mischen. Denn wenn ein Mensch mit Brot und Wasser fasten will, so soll er nicht mit seinem Fasten Lästerungen und Beschimpfungen mischen. Du hast nur eine Tür zu deinem Hause, das ein Tempel Gottes ist. Es ziemt sich nicht für dich, o Mensch, dass Schmutz und Unreinigkeit durch das Tor herausgehen, durch das der König einzieht. Denn wenn ein Mensch von allem fasten will, was unrein ist und den Leib und das Blut des Messias geniesst, so muss er seinen Mund hüten, durch den der Sohn des Königs einzieht. Du hast kein Recht, o Mensch, durch dasselbe Tor unreine Worte ausgehen zu lassen. Höre was unser Heiland sagt: 'Das, was in den Menschen eingeht, verunreinigt ihn nicht, sondern das, was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt ihn'« [2]. Das hier beschriebene Fasten ist in übertragenem Sinne verstanden, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aphraates die Lehre vertritt, Jesus sei in den Abendmahlselementen real gegenwärtig.

Die Lehre vom Abendmahl, die Aphraates vertrat, mag noch genauer erläutert werden durch seine eigenartige und phantastische Erklärung der drei Tage und Nächte nach dem Tode, die unser Herr selbst vorausgesagt hatte. In seiner Predigt über das Pascha sagt er [3], dass unser Herr seinen

[1] Hom. III, 8. [2] Hom. III, 2.
[3] Hom. XII, 6f. Wright [XII, 8 sqq. Graffin].

Jüngern seinen Leib und sein Blut gab. Aber der, so argumentiert er weiter, dessen Blut man trinkt und dessen Leib man isst[1], muss schon zu den Toten gerechnet werden. Die drei Tage und drei Nächte werden von der Zeit des Abendmahles an gerechnet, und da Aphraates die dreistündige Dunkelheit als eine ganze Nacht zählt und die darauf folgende Zeit des Lichtes am Karfreitagabend als einen ganzen Tag, so findet er ohne Schwierigkeit die verlangte Summe von drei Tagen und drei Nächten. So feiert Christus mit seinen Jüngern das jüdische Pascha und war zugleich selbst das Paschalamm. Darum, fügt Aphraates hinzu, verharrt er vor Pilatus in Schweigen und ebenso vor den Juden, denn es geziemte sich nicht, dass jemand, der schon unter die Toten gerechnet ist, auch noch sprechen sollte. Diese Dinge gehören freilich zu den Sonderbarkeiten seiner Exegese. Was für die Geschichte der christlichen Lehre wichtig ist, ist doch dies, dass er durch die phantastische Begründung nur die Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen, die er den Zwölfen bei dem Abendmahle gab, recht deutlich machen will.

Bei der Lehre von der Taufe, wie sie Aphraates vertrat, kommen wir definitiv in die Sphäre derjenigen Lebensanschauung, von der ich im Anfang dieser Vorlesung gesprochen habe. An den meisten Stellen, die sich mit der Taufe beschäftigen, finden wir nichts Auffallendes. Die christliche Taufe ist die wahre Beschneidung[2]; sie geschieht im Namen der Dreieinigkeit[3]; durch die Taufe ist die Wiedergeburt vollzogen, die Sünden sind hinweggewaschen[4] und der Leib wird erhalten bleiben am Tag des Gerichtes[5]. »Von der Taufe her empfangen wir den Geist des Messias. In der Stunde, in der

[1] Hom. XII, 4 p. 222, 3 WRIGHT [= XII, 6 p. 517, 9 GRAFFIN] ist zu lesen 'aχîl; die Handschrift hat 'eχal (oder 'âχêl).

[2] Hom. XII, 6 WRIGHT [XII, 9 GRAFFIN].

[3] Hom. IV, 9 WRIGHT [IV, 19 GRAFFIN].

[4] Hom. XXIII, 63 s. o. S. 58.

[5] Hom. VI, 14.

die Priester den Geist anrufen, öffnet sich der Himmel und er kommt herab und schwebt über dem Wasser und diejenigen ziehen ihn an, die getauft werden. Denn von allen, die leiblich geboren sind, ist der Geist ferne, bis sie zur Geburt des Wassers kommen; und dann empfangen sie den Heiligen Geist« [1]. Im Einklang mit der alten Sitte, wurde die Taufe an Ostern vollzogen [2].

Alles dies ist ganz normal. Erst wenn wir fragen, wer nach Aphraates die Taufe empfängt, befinden wir uns in einer andern Welt. Denn für ihn ist die Taufe nicht das allgemeine Siegel auf den Glauben eines Christenmenschen, sondern ein Privileg, das den Ehelosen vorbehalten ist.

Die Stelle, an der diese auffallende Ansicht klar vorgetragen wird, ist so wichtig für unser Verständnis des altorientalischen Christentums, dass ich sie ausführlich wiedergeben muss. In der Rede an die Büsser zitiert Aphraates die Geschichte Gideons, der das Geheimnis der Taufe vorgebildet hat, wenn er durch die Wasserprobe seine Dreihundert aus den 10 000 Mann aussuchte; dann führt er das Wort des Herrn von den vielen, die berufen, und den wenigen, die auserwählt sind, an und fährt hierauf fort [3]: »Deshalb sollen die Posaunenbläser, die Herolde der Kirche nämlich, rufen und den Bund Gottes warnen, bevor die Taufe statt hat — sie meine ich, die sich der Jungfräulichkeit und Heiligkeit geweiht haben, heilige Jünglinge und Jungfrauen — sie sollen die Herolde warnen. Und sie sollen sagen: 'Derjenige, der sein Herz an den Stand der Ehe gehängt hat, soll vor der Taufe heiraten, damit er nicht in dem Kampfe fällt und getötet werde. Wer einen solchen Ausgang des Kampfes fürchtet, der soll umkehren, damit er nicht seinem Bruder das Herz

[1] Hom. VI, 14.
[2] Hom. XII, 8 Wright [XII, 13 Graffin]
[3] Hom. VII, 8 p. 147 f. Wright [VII, 20 Graffin].

bricht, wie sein eigenes. Ebenso wer seine Besitztümer liebt, soll aus der Schlachtreihe ausscheiden, damit er nicht, wenn die Schlacht heftig wird, an seinen Besitz denkt und zurückweicht und dann zurückweichend in Schande gerät. Derjenige, der sich nicht selbst gestellt und noch nicht seine Rüstung angezogen hat, ist, wenn er umkehrt, der Schande nicht verfallen; aber jeder, der sich selbst stellt und seine Rüstung anzieht, wird, wenn er sich aus dem Kampfe zurückzieht, zum Gespötte'.«

Das ist eine seltsame Ermahnung, seltsam wenigstens für uns Abendländer. Vielleicht lag es nicht so sehr an Konstantin, als an seinen geistlichen Ratgebern, wenn seine berühmte Taufe so lange aufgeschoben worden ist. Jene, die noch nicht getauft sind, werden von Aphraates nicht getadelt, wenn sie heiraten wollen. Wer heiraten will, mag es tun; in diesem Fall kann er aber nicht Rekrut für das Sakrament sein.

Wenn hier bewusst die Taufe für die geistliche Aristokratie des Christentums reserviert wird, so erkennen wir darin einen Sakramentsbegriff, der von dem abendländischen vollkommen verschieden ist. Denn hier handelt es sich nicht darum, dass theoretisch der Zölibat über den Stand der Verehelichten gestellt wird, auch nicht um eine Mahnung zu höherer Sittlichkeit, wie einige meiner Rezensenten gemeint haben, als ich zuerst in meiner kleinen Schrift *Early Christianity outside the Roman Empire* auf die Wichtigkeit dieser Stelle hingewiesen hatte. Die Hauptsache ist doch dies, dass Leute, die heiraten wollen, vor dem Empfang der Taufe gewarnt werden, und dass sie wirklich den Befehl erhalten, hinweg zu gehen und ihr Unkraut zu säen, weil das Leben eines Verheirateten mit dem eines getauften Christen unvereinbar ist. Die christliche Gemeinde besteht daher nach Aphraates aus getauften Ehelosen; daneben steht noch ein Anhang von solchen,

die ausserhalb bleiben und nicht wirklich Glieder der Gemeinde werden.

So wenig diese Stelle auch an Deutlichkeit zu wünschen übrig lässt, so kann man doch nicht verlangen, dass sie die gebührende Beachtung finde, wenn sie nicht auch aus andern syrischen Quellen belegt werden kann. Zu diesem Zweck ist es nötig, zunächst einen Ausdruck klarzustellen, der in der kirchlichen Literatur der Syrer sehr häufig wiederkehrt. Es ist die Bezeichnung bar Qjâmâ, wörtlich »Sohn des Bundes« (oder auch »Sohn eines Bundes«). Gewöhnlich übersetzt man es mit »Mönch«. Wir werden keine einigermassen zutreffende Vorstellung von dem Wesen der ältesten syrischen Kirche erhalten, wenn wir uns nicht zunächst klar zu machen suchen, was zu den verschiedenen Zeiten unter bar Qjâmâ verstanden worden ist.

Die syrische Sprache ist reich an Ausdrücken für Mönch und Nonne. Für Coenobit, d. h. einen Mönch, der in einer religiösen Gemeinschaft lebt, haben wir dajrâjâ, ein Wort, das ganz regelmässig von dajrâ, »Kloster« gebildet ist. Für Eremit oder Einsiedler haben wir îḥîḥâjâ, für Anachoret oder Klausner: ḥeṗîšâ und ḥeṗîšâj. Ein Stylit wie Symeon heisst: eṣtônâjâ oder eṣtônârâ. Die entsprechenden Ausdrücke kommen auch im Femininum vor, um Nonnen zu bezeichnen. Bei diesem Reichtum an Namen ist auch anzunehmen, dass bar Qjâmâ und das Feminin bath Qjâmâ nicht einfach Mönch und Nonne bezeichnet, sondern eine besondere, genauer zu bestimmende Bedeutung hat.

Um mit einer kurzen etymologischen Erörterung zu beginnen, so heisst bar Qjâmâ zunächst: Kanoniker oder Regular. Es bezeichnet somit einen Christen, der nach einer bestimmten Regel oder Vorschrift lebt, z. B. der des Basilius oder des Benedikt. Wir finden daher in der syrischen Uebersetzung des 15. Kanons von Laodicäa, dass bnai Qjâmâ

(Plural von bar Qjâmâ) dem griechischen κανονικοί entspricht. Das ist an sich ganz schön, gibt uns aber noch keine Antwort auf die Frage, die uns hier beschäftigt. Denn wir müssen weiter gehen und fragen: Wer waren die Regulierten der syrischen Kirche und unter welcher Regel lebten sie?

Die Antwort auf diese Frage ist m. E. sehr einfach. Ich glaube, dass die bnai Qjâmâ einfach die getauften Laien der syrischen Kirche waren, und dass in der ältesten Zeit kein Laie zur Taufe zugelassen wurde, der nicht darauf vorbereitet war, ein Leben in strenger Enthaltsamkeit und Freiheit von allen weltlichen Sorgen zu führen. Dies besagt, dass abgesehen von seltenen Ausnahmefällen, wo jugendliche Geweihte in sich eine »Berufung« verspürten, der Durchschnittschrist erst dann danach trachtete, ein vollberechtigtes Glied der Gemeinde zu werden, wenn er in vorgerücktem Alter stand, und dass er dies als das Vorspiel einer sittlichen und physischen Preisgabe der Welt betrachtete.

Später änderte sich die christliche Lebensauffassung. Als das Christentum nicht mehr eine verfolgte Sekte, sondern in der einen oder andern Weise Staatsreligion geworden war, wollte die grosse Masse der Anhänger der Kirche den Vorteil von beiden Welten haben. Sie wünschten die Segnungen der Taufe für ihr ganzes Leben zu erhalten. Die Eltern liessen daher ihre Kinder schon in der Jugend taufen, bei denen besondere Gelübde wegen ihres Alters nicht angebracht waren. So entstand eine christliche Gemeinde, deren Glieder in der Mehrzahl, Alte wie Junge, getauft waren, während nur eine Minderheit eine religiöse Weihe nach modernen Begriffen empfangen hatte. Die alten bnai Qjâmâ gab es auch jetzt noch. Aber sie bildeten eine Art von Mönchsorden in der Gemeinde, nicht mehr die Gemeinde selbst. Sie lebten unter den Menschen, nicht wie die Eremiten in der Wüste oder wie die Coenobien in getrennten Genossenschaften, und es war die

Aufgabe der Bischöfe vom Schlag Rabbûlas, ihnen Regeln für ihr Leben zu verleihen.

Diese Sätze sind nun noch aus andern syrischen Quellen zu belegen. Ich beginne mit der »Lehre des Addai«, die uns zwar, wie oben gezeigt wurde, kein getreues Bild der geschichtlichen Ereignisse liefert, die aber doch ein Idealbild der christlichen Gemeinde von Edessa gibt. Hier lesen wir folgendes: »Die ganze Gemeinschaft [1] von Männern und Frauen war bescheiden und anständig und sie waren heilig und rein und aufrichtig und bescheidentlich trugen sie ihr Gewand ohne Makel und warteten ihres Amtes wohlgeziert, indem sie die Armen versorgten und die Kranken besuchten.« In diesem Idealbilde, das von der Gemeinde in der Zeit des Apostels Addai entworfen wird, hören wir nichts von irgend einer Fürsorge für die Kinder der Christen, nichts von den Pflichten der christlichen Eltern, nichts von christlichen Schulen.

Weiter haben wir das Martyrium des Šamôna und Guria zu betrachten, das, wie oben ausgeführt worden ist, in das Jahr 297 gesetzt werden muss und als die älteste Geschichtserzählung anzusehen ist, die sich im Syrischen annähernd in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten hat. Aus diesem Grund bietet die Schrift besonderes Interesse, und dies um so mehr, als sich der erzählte Vorgang vor dem Toleranzedikt und der Thronbesteigung Konstantins abspielt. Gleich im ersten Satz treffen wir die bnâth Qjâmâ, die Töchter des Bundes. Wir lesen da, dass »in den Tagen des Qônâ, des Bischofs von Edessa, der böse Diokletian eine grosse uud schwere Verfolgung gegen alle Gemeinden des Messias veranstaltete, sodass die Priester und Diakonen mit bitteren Plagen gequält wurden und die bnâth Qjâmâ und die Klosternonnen [2] in bitteren Qualen standhaft

[1] Im Text steht *Qjâmâ*. PHILLIPS übersetzt das mit *chiefs*; aber das ist ohne Gewähr.

[2] Im Syrischen *dajrâjâthâ*; da das Wort im Armenischen fehlt, ist es wahrscheinlich als Zusatz zu streichen.

blieben und alle Christen in Kummer und Trübsal waren.«

Das Martyrium erzählt dann weiter, wie Guria und Šamôna verhaftet wurden, wie sie dann mannhaft ihren Glauben bekannten und wie sie endlich das Martyrium erlitten. Guria stammte von Sargi, und Šamôna von Gannada oder Gagnada, beides offenbar Ortschaften in der Nähe von Edessa. Šamôna wird nur als der Freund des Guria eingeführt, aber dieser wird genauer durch das Epitheton *mqaddšâ*, d. h. »geheiligt« ausgezeichnet. »Heilig« wird im Syrischen sehr oft für »enthaltsam« gebraucht. Vor dem Martyrium war demnach Guria irgendwie heiliger als Šamôna, und in welcher Hinsicht dies der Fall war, das hören wir am Ende der Geschichte, nachdem die Exekution vorüber war. Dort ist nebenbei erwähnt, dass Šamôna eine Tochter hatte. Die asketische Bedeutung des Beiwortes wird dadurch klar. Guria, der Ehelose, ist »heilig«, und Šamôna, der eine Tochter hatte, ist es nicht.

Von Aphraates haben wir eine ganze Predigt über die bnai Qjâmâ (Nr. VI). Die Stellung, die sie in der ganzen Reihe seiner Predigten einnimmt, ist bezeichnend. Zuerst kommen Predigten über die ersten Pflichten, Glauben, Liebe, Fasten und Gebet; dann folgt eine Predigt über die brennendste Frage der Zeit, über den grossen Krieg, der zwischen Römern und Persern geführt wurde und der, wie es schien, ein Vorbote der Endzeit war; dann zwei Predigten über die christliche Gemeinde, und darauf drei kurze Predigten über die Auferstehung, über die Demut und zum Schluss eine Anrede an die Hirten, die eine Art Nachwort zu dem ersten Buch des Aphraates darstellt. Die christliche Gemeinde ist aus praktischen Gründen bei Aphraates in zwei Teile geteilt, die bnai Qjâmâ und die Büsser. So weit ich sehe, entsprechen diese den Getauften und den Katechumenen [1].

Ohne weitere Vorrede beginnt Aphraates sofort mit einer

[1] In dieser Hinsicht sind natürlich mit den Katechumenen die eigent-

allgemeinen Ermahnung zu christlichem Leben, die an solche gerichtet ist, die »das Joch der Heiligen auf sich genommen haben«. Er erinnert sie daran, dass der Feind mächtig ist, aber, fährt er fort [1], »alle Kinder des Lichtes fürchten sich nicht vor ihm, denn die Finsternis flieht vor dem Lichte. Die Kinder Gottes fürchten sich nicht vor dem Bösen, denn er hat ihn dahingegeben, dass er von ihren Füssen zertreten werde. Wenn er sich selbst ihnen zum Bilde der Finsternis macht, so sind sie Licht. Und wenn er gegen sie kriecht wie eine Schlange, so werden sie Salz, das er nicht fressen kann [2] . . . Wenn er sie angeht in der Begier nach Speise, so überwinden sie ihn nach dem Beispiel unseres Heilandes durch Fasten. Und wenn er sie bekämpfen will durch der Augen Lust, dann erheben sie ihre Augen zu den Himmelshöhen . . . Wenn er sie im Schlafe angreift, so sind sie wacker und aufmerksam, singen und beten. Wenn er sie lockt durch Besitz, so geben sie diesen den Armen. Geht er gegen sie in Gestalt von einer Süssigkeit, so kosten sie nicht davon, denn sie wissen, dass es etwas bitteres ist. Und wenn er sie mit der Begier der Eva entbrennen lässt, so wohnen sie allein und nicht mit den Töchtern der Eva zusammen.«

Es folgt eine Liste all' des Unheils, das nach der Bibel von Eva und ihren Töchtern verschuldet worden ist. Eine Stelle ist so bezeichnend für den Stil des Aphraates, dass ich sie zitieren muss [3]: »Durch Eva kam der Satan über Adam und Adam wurde durch seine Unerfahrenheit getäuscht. Und ferner kam er zu Joseph durch das Weib seines Herrn; Joseph aber durchschaute seine List und schenkte ihm kein Gehör.

---

lichen Büsser zusammengefasst, die aus irgend einem Grunde zur Zeit exkommuniziert waren. Unter diesen standen wohl die getauften Verheirateten, solange sie noch ehelich beiwohnten.

[1] Hom. VI, 1 f. [VI, 2 Graffin].

[2] Das groteske Bild kehrt bei Aphraates mehrere Male wieder.

[3] Hom. VI, 3.

Durch ein Weib kämpfte er mit Simson, bis er ihm sein Nasiräat raubte. Ruben war der Erstgeborene von allen seinen Brüdern und durch des Vaters Weib warf er einen Makel auf ihn. Aaron war der grosse Hohepriester des Hauses Israel und wegen Miriam, seiner Schwester, beneidete er Moses. Moses selbst, der gesandt war, sein Volk aus Aegypten zu führen, hatte ein Weib bei sich, das ihn zu schändlichen Taten anstiftete, und der Herr begegnete Moses und wollte ihn schlagen, bis er sein Weib nach Midian entliess. David war siegreich in allen seinen Kämpfen, nur durch eine Tochter Evas fand man ihn tadelnswert. Ammon war schön und von stattlicher Erscheinung, aber der Widersacher fing ihn durch die Begier nach seiner Schwester und Absalom erschlug ihn, weil er Tamar geschändet hatte. Salomon war grösser als alle Könige der Erde, aber seine Weiber verführten ihn in den Tagen seines Alters. Durch Isebel, die Tochter des Ethbaal, wurde die Schwäche Ahabs verschlimmert und er wurde ganz und gar befleckt. Ferner versuchte der Widersacher Hiob durch seine Kinder und seinen Besitz, und als er über ihn nicht obsiegen konnte, ging er und brachte seine volle Rüstung gegen ihn, und er kam und brachte eine Tochter der Eva, die Adam zu Falle gebracht hatte, und durch ihren Mund sprach er zu Hiob, ihrem rechtmässigen Gemahl: »Fluche Gott!« Aber Hiob verwarf ihren Rat. Auch der König Asa besiegte den Lebensverfluchten, als er durch seine Mutter gegen ihn kam. Denn Asa kannte seine List und stürzte seine Mutter von ihrer hohen Stellung und zerschlug ihr Idol in Stücke und warf es zu Boden. Johannes war grösser als alle Propheten, aber Herodes erschlug ihn wegen des Tanzes einer Evatochter. Haman war mächtig und der dritte nach dem König, aber sein Weib riet ihm, die Juden zu vernichten. Simri war Häuptling des Stammes Simeon, aber Kozbi, eine Tochter der Fürsten von Midian, verführte ihn und um eines

Weibes willen fielen 24 000 Israeliten an einem Tage.

Nach dieser langen Liste fährt Aphraates weiter fort: »Daher, meine Brüder, jeder, der ein *bar Qjâmâ* oder ein Heiliger ist, der einsames Leben liebt, und der zu derselben Zeit begehrt, dass ein Weib, das eine *bath Qjâmâ* ist wie er selbst, mit ihm zusammenwohne, — in dem Falle wäre es das Beste für ihn, wenn er sie öffentlich heiratete, damit er nicht von der Lust verlockt wird. Ebenso wäre es für das Weib in diesem Falle geratener, wenn sie nicht von dem Manne, der ein Einsiedler ist, lassen will, dass er sie zum Weibe nimmt. Das Weib aber soll mit dem Weibe leben, und der Mann mit dem Manne. Und der Mann besonders, der in Heiligkeit leben will, soll sein Weib nicht bei sich wohnen lassen, damit er nicht zu seiner früheren Natur zurückkehrt und als Ehebrecher angesehen werde. Passend und billig und geziemend ist daher der Rat, den ich mir selbst und euch gebe, geliebte Einsiedler, die ihr keine Weiber nehmt, Jungfrauen, die ihr nicht heiratet, und allen, die die Heiligkeit lieben; gerecht, passend und geziemend ist es, dass ein Mann, selbst wenn es ihm schlecht geht, für sich allein ist. Denn so soll er leben, wie es geschrieben steht im Propheten Jeremia[1]: 'Gesegnet ist der Mann, der dein Joch in seiner Jugend trägt, und er wird für sich allein sitzen und wird schweigen, weil er dein Joch getragen hat'. Denn so geziemt es ihm, mein Lieber, dass der, der das Joch des Messias trägt, sein Joch in Reinheit bewahrt.«

Ich brauche kaum hinzuzufügen, dass mit »heiraten« und »geheiratet werden« nicht etwa eine religiöse Zeremonie gemeint ist. Denn in dem System des Aphraates gab es kein Sakrament der Ehe. Der gelehrte Benediktiner Dom Parisot hat in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Aphraates Spuren von allen katholischen Sakramenten bei Aphraates nachge-

[1] Klagel. 3 27 f.

wiesen, nur von diesem nicht. Das ist nicht zufällig. Mir will scheinen, als ob Aphraates ein Sakrament der Ehe für ebenso widersinnig und unziemlich angesehen habe, wie etwa ein Sakrament des Wuchers oder des Kriegsdienstes. Er kennt nur zwei Stufen in der Rangleiter der Christen: die getauften Ehelosen, aus deren Reihen die Kleriker genommen wurden, und die ungetauften Büsser. »Durch die Ankunft des Sprosses der Maria«, sagt er weiter [1], »sind die Dornen ausgerottet, der Schweiss ist beseitigt, der Feigenbaum verbannt, der Staub zu Salz gemacht, der Fluch ans Kreuz geschlagen und die Schneide des Schwertes entfernt von dem Baum des Lebens, der den Gläubigen zur Speise gegeben ist. Das Paradies ist versprochen den Seligen und den Jungfräulichen und den Heiligen, und die Früchte vom Baume des Lebens werden den Gläubigen und Jungfräulichen und denen, die den Willen Gottes tun, zur Speise gegeben . . . Denn diejenigen, die nicht geheiratet haben, werden von den Engeln des Himmels bedient; die die Reinheit bewahren, werden in dem Heiligtum des Allerhöchsten ruhen. Alle Einsiedler wird der Eingeborene, der im Schosse des Vaters ist, erfreuen. Dort wird es weder Mann noch Frau geben, weder Sklave noch Freien, sondern alle sind Söhne des Allerhöchsten. Alle reinen Jungfrauen, die dem Messias verlobt sind, werden dort ihre Fackeln hell leuchtend haben und werden mit dem Bräutigam in das Brautgemach eintreten . . . . . Das Hochzeitsfest der Evatöchter dauert sieben Tage; der Bräutigam von jenen aber wird in Ewigkeit bei ihnen bleiben. Der Schmuck der Evatöchter ist von Wolle, wird abgetragen und vergeht; aber ihre Kleidung wird nicht abgetragen. Die Schönheit der Evatöchter vergeht mit dem Alter; aber ihre Schönheit wird zur Zeit der Auferstehung erneuert.«

»O ihr Jungfrauen, die ihr euch dem Messias verlobt

[1] Hom. VI, 6.

habt, wenn einer von den bnai Qjâmâ zu einer von euch sagen wollte: 'Ich will mit dir wohnen, und du sollst mir dienen!' So antworte sie im folgendermassen: 'Einem königlichen Gemahl bin ich verlobt und ihm diene ich. Und wenn ich seinen Dienst verlasse und dir diene, so wird mir mein Verlobter zürnen und wird mir einen Scheidebrief schreiben und wird mich aus seinem Hause entlassen. Und während du durch mich geehrt zu werden wünschest und ich durch dich, so siehe, dass nicht du und ich einen Schaden erleiden. Lege kein Feuer in deinen Busen, damit es nicht deine Kleider verbrenne, sondern du sollst in deiner Ehre sein und ich in meiner'.«

Aphraates gibt noch viele andern allgemeinen Anweisungen in dem weiteren Verlauf dieser Predigt für die Lebenshaltung der bnai Qjâmâ; aber sie brauchen hier nicht besonders besprochen zu werden. Die Lebensregel, die er vorzeichnet, ist ruhig, würdig und massvoll, ohne besonders auf die strenge Unterordnung und die Askese Gewicht zu legen. Ich habe absichtlich die Stellen in grösserem Umfang zitiert, die von den Beziehungen, oder richtiger von dem Fehlen der Beziehungen zwischen Mann und Weib handeln; denn in ihnen haben wir die Quintessenz seiner Anschauung vom christlichen Leben, und diese Anschauung lässt sich nur durch eingehende Wiedergabe deutlich machen. Hier ist noch einmal nachdrücklich auf die Wichtigkeit der oben (S. 115 f.) angeführten Stelle aus der 7. Homilie hinzuweisen, an der Aphraates denjenigen, die heiraten wollen, abrät, sich taufen zu lassen. Dies ist der springende Punkt, durch den sich diese Predigten von späteren Werken, wie den Predigten des Philoxenus und selbst der Regel des Benedikt unterscheiden. »Ihr Priester, Schriftgelehrten und Weisen, ruft zu und sagt allem Volk: wer sich mit einem Weibe verlobt hat und sie heiraten will, den lasst umkehren und sich mit seinem Weibe

erfreuen!«, so sagt Aphraates [1] und das ist ein Ruf zur Taufe. Die Christengemeinde mit all ihren Vorrechten und Segnungen ist in der Theorie den Zölibatären reserviert, die sich soviel als möglich von der Welt zurückziehen. Die grosse Masse des Volkes stand ausserhalb. Nicht nur Kunst, Wissenschaft und Politik, sondern auch Herz und Heim sind von dem Gebiete des religiösen Lebens ausgeschlossen.

Ehe wir an dieser Lebensanschauung Kritik üben, müssen wir bedenken, dass sie auch ausserhalb der katholischen Kirche wohl bekannt ist. Die buddhistische Gemeinschaft ist in der Hauptsache eine solche von Mönchen, die allein die Versammlung der Gläubigen bilden. Das Volk steht abseits und verehrt die Heiligen, aber es geht nicht selbst den Pfad. Und um etwas näher liegendes zu berühren: derselbe Zustand, den Aphraates im Auge hat, bestand wirklich bei den Marcioniten während dreier Jahrhunderte und länger, so lange sie als eine organisierte Körperschaft existierten. Es ist mir immer eine auffallende Tatsache gewesen, wie es kam, dass die Marcioniten die Zahl ihrer Glieder zu erhalten wussten, obgleich doch ihre Lebensführung sehr streng war. Wäre sie es nicht gewesen, so hätten die Gegner aus ihren Sünden sicher Kapital geschlagen. Zweifellos kam die Mehrzahl von ihnen erst spät zu der religiösen Gemeinschaft; sie verliessen ihre Familien, wie es Rabbûla tat. Wie es bei Aphraates der Fall war, liessen die Marcioniten nur solche zur Taufe zu, die für den Rest ihres Lebens Ehelosigkeit gelobten [2]. Heirat verstehen die Marcioniten als geistliche Heirat mit Christus; die vor der Taufe eingegangenen Verbindungen der Anhänger werden von

[1] Hom. VII, 18.

[2] Vgl. Tertullian, adv. Marc IV, 34 (über Luc 16 18): Aut si omnino negas permitti diuortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec coniungens marem et feminam nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se coniuraverint aduersus fructum nuptiarum.

der marcionitischen Kirche nicht anerkannt; sie besteht nur aus den Getauften. Es ist bemerkenswert, dass unter den vielen Fehlern, die sich in der Polemik des Ephräm gegen Marcion und seine Anhänger finden, sich einer hinsichtlich ihrer Verwerfung der christlichen Ehe nicht findet.

Auch bei den Manichäern bestand dasselbe System; sie werden eingeteilt in die »Auserwählten« und die »Hörer«. Die »Auserwählten« waren allein vollkommen eingeweiht; sie waren Asketen, Ehelose, und lebten von Gemüse, das ihnen die »Hörer«, als die untergeordnete Klasse, lieferten. Ihre Nachfahren, die Albigenser im südlichen Frankreich, haben die strenge Trennung zwischen den asketischen »Auserwählten« und den gewöhnlichen Jüngern aufrecht erhalten, und der Ritus, durch den jemand in die Klasse der Auserwählten aufgenommen wurde, hiess bei ihnen die geistliche Taufe des Christen [1].

Doch zurück zu der syrischen Kirche und den bnai Qjâmâ. Aphraates ist der letzte Zeuge für den alten Stand der Dinge. Nach seiner Zeit — in den syrischen Provinzen des römischen Reiches vielleicht schon vor ihm — wurden auch Verheiratete zur Taufe zugelassen, und umgekehrt wurde die Taufe und der Empfang des Abendmahles nicht länger als ein Hindernis der Ehe betrachtet. Wann die östliche Kirche tatsächlich dazu gekommen ist, die kirchliche Trauung einzuführen, das habe ich nicht ermitteln können. Leichter ist der Verfall des Institutes der bnai Qjâmâ aufzuzeigen; wie er aus den Regeln, die Rabbûla für sie aufzustellen für nötig fand, deutlich hervorgeht.

Diese Regeln finden sich in einem Werk, das den Titel führt: Gebote und Ermahnungen an die Priester und die Söhne des Bundes, die auf dem Lande leben [2]. Wir können kein

[1] Vgl. das Ritual des Consolamentum, das F. C. Conybeare, The key of Truth, App. VI p. 160—170 mitgeteilt hat.

[2] Abgedruckt bei Overbeck, Ephraemi Syri. . opera sel. p. 215—221.

besseres Bild von der christlichen Kirche in Mesopotamien im 5. Jahrhundert gewinnen, als wenn wir studieren, was Rabbûla gebot und was er zu verbieten sich veranlasst sah. Es heisst hier:

1. Zuerst von allem sollen die Söhne der Kirche den wahren Glauben der heiligen Kirche kennen, dass sie nicht durch die Ketzer verführt werden.

2. Keiner von den Periodeutae oder den Priestern und Diakonen oder den Söhnen des Bundes soll mit einem Weib zusammen leben, ausser mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder seiner Tochter, und sie sollen keinen eignen Haushalt für diese Frauen einrichten und nicht im Zusammenleben mit diesen Frauen verharren.

Anscheinend durfte der Geistliche nicht mit einer verheirateten Schwester leben, auch nicht eine Schwester nach der andern zu sich nehmen.

3. Priester und Diakonen und Söhne des Bundes sollen die Töchter des Bundes nicht zwingen, ihnen gegen ihren Willen Kleidungsstücke zu weben.

4. Priester und Diakonen sollen sich nicht von Frauen dienen lassen und besonders nicht von den Töchtern des Bundes.

5. Priester und Diakonen und Periodeutae sollen nicht von irgend jemand Bestechung annehmen, besonders nicht von solchen, die eine Klage vor sie bringen.

Die Periodeuten waren eine Art von Visitatoren, ein Mittelding zwischen Weihbischof und Ruraldekan.

6. Priester und Diakonen sollen keine Kollekten sammeln weder von den Söhnen des Bundes noch von Laien, selbst wenn es von Leuten aus der Stadt geboten wird, sondern die Bedürfnisse der Kirche sollen durch freiwillige Gaben bestritten werden.

7. Wenn der Bischof in ein Dorf kommt, so soll von den Laien keine Kollekte im Namen des Bischofs gesammelt werden, sondern wenn etwas in der Kirche ist, so soll man ihm soviel geben, wie für die Bedürfnisse der Kirche genügt, und wenn nichts da ist, so soll man ihm auch nichts geben.

9. Priester und Diakonen und Söhne des Bundes und Töchter des Bundes sollen nichts auf Zinsen leihen und keinen Wucher treiben oder Handelsgeschäfte um schmutzigen Gewinnes willen anfangen.

10. Die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes sollen nicht ihren Priestern erlauben, mit Laien zusammen zu wohnen ausser mit ihren Angehörigen, oder einer mit dem andern.

11. Alle Söhne des Bundes sollen im Fasten beharren und anhalten am Gebet, sie sollen für die Armen sorgen und für die Bedrückten Gerechtigkeit verlangen ohne Ansehn der Person.

12. Alle Priester in den Dörfern sollen für die Armen sorgen, die sich an sie wenden, und besonders für die, die Söhne des Bundes sind.

16. In jeder Gemeinde soll ein Haus bekannt gegeben werden, wo die Armen, die Unterstützung suchen, bleiben können; aber Wahrsager und Zauberer und solche, die Zauberformeln aufschreiben und Männer und Frauen salben unter dem Vorgeben, sie wollten eine Heilkur veranstalten, die sollst du von jedem Orte austreiben und dir von ihnen das Versprechen geben lassen, dass sie euren Wohnsitz nicht wieder aufsuchen.

17. Töchter des Bundes sollen nicht die Erlaubnis haben, zur Nachtzeit allein in die Kirche zu gehen, sondern wenn möglich, soll eine bei der andern wohnen; und ebenso soll es mit den Söhnen des Bundes gehalten werden.

18. Wenn einer der Söhne des Bundes oder eine der Töchter des Bundes in Not ist, so sollen die Priester und Diakonen des Dorfes für sie sorgen; wenn er aber nicht dazu imstande ist, so soll er uns benachrichtigen, dass wir für sie sorgen, damit sie nicht durch ihre Not gezwungen sind, etwas zu tun, was nicht schicklich ist.

Aus diesen Worten geht hervor, dass ein Sohn oder eine Tochter des Bundes nur ausnahmsweise einmal in Not geriet; offenbar haben sie nicht das Gelübde der Armut abgelegt.

19. Die Söhne des Bundes sollen Psalmen und die Töchter des Bundes Hymnen lernen.

20. Die Priester und Diakonen und die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes sollen den Namen Gottes nicht aussprechen[1] und nicht schwören, weder falsch noch richtig, sondern (ihre Rede soll sein) wie es geboten ist.

Das bezieht sich wohl auf die Bergpredigt; aber der Satz, den Namen Gottes nicht auszusprechen, klingt merkwürdig jüdisch.

[1] Syrisch: *pâršin šmâ ðAlâhâ*; vgl. Lev 24 11.

21. Die Periodeutae oder die Priester oder Diakonen sollen nicht in den Herbergen oder Wirtshäusern einkehren, wenn sie in eine Stadt kommen. Sondern sie sollen in der Fremdenherberge der Kirche einkehren oder in den Klöstern vor der Stadt.

22. Priester und Diakonen und Söhne und Töchter des Bundes sollen sich des Weines und des Fleisches enthalten; aber wenn unter ihnen einer ist, der krank am Körper ist, so soll er ein wenig haben, so wie es geschrieben ist; die aber, die betrunken sind oder in Weinhäuser gehen, die sollst du aus der Kirche weisen.

23. Es soll keiner von denen, die des Messias Jünger geworden sind, mehr verdienen als er braucht; vielmehr sollen sie als Helfer der Armen arbeiten.

24—26. Priester und Diakonen und Söhne des Bundes sollen keine Dreschtenne und keinen Weinberg besitzen, auch sollen sie sich nicht an Laien als Taglöhner vermieten, nicht Verwalter und nicht Agenten für Laien sein, sie sollen sich nichts mit dem Gesetz zu schaffen machen, sondern sie sollen Gottesdienst abhalten und das Gebet verrichten und Psalmen singen ohne Aufhören Tag und Nacht.

Was mit dem Gesetz gemeint ist, bleibt völlig dunkel. Wie es scheint, wird den Geistlichen verboten, Gerichtsbeamte zu werden.

27. Sprich den Bann aus und binde und sende den Laien in die Stadt, um Richterstrafe zu erleiden, der eine Tochter des Bundes zum Weibe zu nehmen begehrt; und wenn sie mit ihrer Einwilligung geschändet worden ist, so soll sie mit geschickt werden.

Der leidenschaftliche Ton, in dem Rabbûla hier spricht, lässt vermuten, dass ein derartiges Ereignis ab und zu eintrat und dass manche von den Töchtern des Bundes das vorzeitig abgelegte Gelübde bereuten.

28. Söhne oder Töchter des Bundes, die in ihrem Stand fallen, sende in Klöster zur Strafe; aber wenn sie nicht in den Klöstern bleiben, so nehmt sie nicht in die Kirche auf, ausser wenn sie bei ihren Eltern so lange als es recht ist, zurückgehalten werden.

29. Du sollst zum Unterricht (oder »zur Jüngerschaft«) kein Weib zulassen, das einen andern Mann bei sich hat, als seinen Gatten, und keinen Mann, der eine andere Frau bei sich hat als seine rechtmässige, dass der Name Gottes nicht gelästert werde.

30. Kein Priester soll die, die im Ehebruch erfunden worden sind, zum Sakrament zulassen, ausser mit unserer ausdrücklichen Erlaubnis.

31. Kein Priester oder Diakon oder Sohn des Bundes soll sich erkühnen, profane Gefässe mit den kultischen Gefässen in einen Behälter oder eine Kiste zu legen.

Hier haben wir wieder denselben Ton der Entrüstung, wie vorher bei der Verführung der Töchter des Bundes, und es ist von Rabbûlas Standpunkt aus ganz berechtigt, dass er dies als ein und dasselbe Vergehen ansieht.

32. Du sollst niemand herantreten und das Opfer darbringen lassen, ausser den Priester und Diakon.

33. Allen Herrn des Dorfes lasst die Ehren zu Teil werden, die ihnen gebühren, aber nicht so, dass ihr zu Sklaven werdet und die Armen bedrückt.

36. Du sollst den Söhnen des Bundes nicht erlauben, zu Versammlungen zu gehen oder an andere Orte, ausser mit Priestern, ebenso nicht den Töchtern des Bundes, ausser mit Diakonissen.

37. Du sollst keinen Priester oder Diakon oder Sohn des Bundes ausser auf unser Gebot zu der kaiserlichen Armee (*Comitatus*) gehen lassen auch nicht an einen fernen Ort und nicht zugeben, dass er seine Kirche verlässt, selbst dann nicht, wenn er ein Geschäft für seine Kirche oder sein Dorf hat.

38. Du sollst alle Priester für den Dienst im Gotteshause sorgen lassen und sollst sie tun lassen, was zur Ordnung im Hause nötig ist; sie sollen keine Tiere in der Kirche füttern, damit das Haus Gottes nicht in Missachtung gerät[1].

39. Der Periodeutes oder Priester oder Diakon, der aus dem Leben scheidet, soll alles, was er besitzt, der Kirche hinterlassen.

40. Weder Priester noch Diakonen noch Söhne des Bundes sollen sich für irgend jemand verbürgen, weder mit noch ohne schriftliche Urkunde.

41. Priester und Diakonen sollen in der Kirche wohnen, und, wenn es möglich ist, auch die Söhne des Bundes.

[1] Es ist vielleicht nicht unangebracht, hier daran zu erinnern, dass es noch vor hundert Jahren in Westmoreland eine Kirche gab, von der ein Teil als Schafstall abgeschieden war. Der Pfarrer sass spinnend auf der Kanzel, während er die Tagschüler in der Kirche unterrichtete.

42. Die Priester und Diakonen sollen dafür sorgen, dass eine Abschrift der getrennten Evangelien (*Evangeliôn da-Mĕpharrĕšê*) angeschafft und zum Lesen benutzt werde.

43. Wo ein Priester da ist, soll dieser die Evangelien lesen und nicht der Diakon. Ebenso soll, wo es möglich ist, der Priester die Taufe vollziehen.

44. Laien sollen nicht Kirchendiener sein, ausser wo kein Sohn des Bundes dazu vorhanden ist.

45. Kein Sohn und keine Tochter des Bundes soll am Totenfest (wörtlich: hinter dem Gestorbenen her) Wein trinken.

Dies scheint man als heidnischen Ritus angesehen zu haben.

47. Die Söhne der Kirche sollen keinen Umgang mit Ketzern haben, weder in Worten noch mit der Tat.

49. Die Bücher der Ketzer und ihre Schlupfwinkel suche überall auf, und wo ihr es könnt, bringt sie uns oder verbrennt sie im Feuer.

51. Die Priester sollen das Abendmahlsbrot nicht an solche geben, die von Dämonen besessen sind, damit das Sakrament nicht durch die Berührung mit den Dämonen in Schande gerate.

56. Kein Mann soll sein Weib verlassen, ausser wenn er sie beim Ehebruch ertappt; ein Weib soll seinen Mann unter keinen Umständen verlassen.

Es ist zu bemerken, dass die genannten Personen nicht ausdrücklich als getauft bezeichnet werden; sie können auch »Jünger Christi« gewesen sein, wie in Nr. 23, d. h. ungetaufte Katechumenen.

57. Kein Mann soll seiner Schwester Tochter oder seines Bruders Tochter zum Weibe nehmen.

Die Schwester des verstorbenen Weibes ist in das Verzeichnis der verbotenen Verwandtschaftsgrade nicht aufgenommen. Die Kanones schliessen dann mit zwei Direktiven für eine geziemende Ordnung des Gottesdienstes, nämlich:

58. Söhne des Bundes sollen nicht auf die Stufen des Altares treten, auch keine Speise in die Apsis bringen. Weder sollen die Priester hier essen noch auch jemand im Schiff[1]. Und gestatte nicht, dass etwas hierher gestellt wird, ausser den heiligen Gefässen.

[1] Syrisch: *nil'as bhaiklâ.*

59. Die Priester und Diakonen, die das Sakrament austeilen, sollen keine Gaben von denen empfangen, die es geniessen.

»Hier enden die Gebote und Ermahnungen an die Priester und die Söhne des Bundes«, so schliesst die Schrift, und ich denke, man wird darin mit mir einig sein, dass sie uns ein sehr lebendiges Bild von dem Leben der syrischen Kirche im 5. Jahrhundert gibt. Noch sind die *Bnai Qjâmâ*, die Söhne und Töchter des Bundes der Rückhalt der Kirche; sie leben gesondert in ihren eignen Häusern oder bei ihren nächsten Angehörigen oder auch in kleinen, losen Gemeinschaften. Neben ihnen stehen die »Jünger Christi«, die heiraten durften; aber es ist nicht ausgemacht, dass sie sich im Genusse der kirchlichen Sakramente befanden. Es ist sehr wohl möglich, dass sie zur Zeit, als Rabbûla seine Kanones schrieb, wirklich zur Taufe und zum Abendmahl zugelassen waren; aber ein idealer Gesetzgeber muss nicht immer offiziell Kenntnis von laxen Sitten haben, die einmal eingebürgert sind.

Es wäre mir erwünscht gewesen, wenn ich hier zum Schluss noch die Einführung der kirchlichen Trauung in der syrischen Kirche hätte besprechen können. Aber ich habe nicht zu ermitteln vermocht, aus welcher Zeit diese Neuerung stammt. Der Gottesdienst, der eingeführt worden ist, enthält einige merkwürdige Stücke: Segnung des Trauringes, Segen für Braut und Bräutigam, für den Hochzeitskranz, für die Brautführer [1]. Ohne Zweifel ist die ganze Zeremonie sehr alt und wer Volkskunde und Soziologie betreibt, wird hier manche Ausbeute finden. Was uns hier interessiert, ist die Einführung der Ehe als eines Sakramentes. Im Westen war es schon lange vorhanden, wie sich aus Tertullian ergibt [2]; die syrische Kirche hat es ursprünglich nicht gehabt.

[1] Das Ritual findet sich z. B. im Cod. Syr. Brit. Mus. Add. 14 493 (10. Jahrh.)

[2] Tertullian, ad uxor. II, 8: felicitatem eius matrimonii, quod . . . obsignat benedictio.

Ich habe mich so eingehend mit der Frage der christlichen Eheschliessung beschäftigt, weil das Verhältnis einer religiösen Institution zu der Lebensführung und der Sittlichkeit wichtiger ist, als ihr Verhältnis zu den hohen philosophischen Problemen der Theologie, denen doch nur wenige folgen können, wennschon die Schlagworte für viele ein Kriegsruf werden mögen. Man mag sich freuen, dass die Tendenz, die in der syrischen Kirche ursprünglich gegenüber der Ehe herrschte, nicht zum Sieg gekommen und kein allgemeines Gesetz geworden ist. Die feierliche kirchliche Trauordnung ist für uns etwas durchaus natürliches und selbstverständliches; Aphraates zeigt uns, dass man nicht zu allen Zeiten so gedacht hat und es ist kein Zweifel, dass er eine solche kirchliche Feier nur mit Entsetzen angesehen haben würde.

Der gesunde Instinkt des Westens hat uns vor buddhistischer Organisation des Christentums bewahrt; denn es ist sicherlich kein kleiner Gewinn, dass das Hochzeitsfest mit dem Segen der Kirche geheiligt wurde. »Heilige Religion der Ehe soll Männern und Frauen durch die Priester unter der Autorität göttlichen Gesetzes gelehrt werden. Und wenn sie sie annehmen, so werden sie eher imstande sein, sie tugendhaft zu führen. . . An den Kindern erkennt man den Mann, ob er treu ist oder untreu, treu, wenn er, wie gesagt, die Ehe als etwas Ehrwürdiges hochhält, und untreu, wenn er das Gegenteil tut.« Diese Worte eines unbekannten Psalmenkommentars aus den Kreisen der Lollarden [1] bringen die christliche Anschauung von Mann und Weib und ihren gegenseitigen Pflichten besser zum Ausdruck, als irgend etwas von dem, was Aphraates und Rabbûla geschrieben haben.

Ich muss hier noch einmal daran erinnern, welche Rolle der Sakramentsbegriff spielt, sowohl um die Ehe zu verhindern,

[1] A. C. Paues, A Fourteenth Century English Biblic. Version p. XLIX (nach Cod. Mus. Brit Reg. 18 C 26, fol. 146).

als auch um sie später als erlaubt erscheinen zu lassen. Nach Aphraates ist die strengste Enthaltsamkeit der sicherste Weg, um sich die physische Wirkung der Taufe für die Auferstehung am jüngsten Tag zu sichern [1]. Mit Vorliebe benutzt er das unglückliche Bild von den Bräuten Christi, die statt einem irdischen Gemahl dem Messias angetraut sind. Ebenso energisch ablehnend verhält sich Rabbûla, wenn er von dem Manne spricht, der eine Tochter des Bundes heiratet; er ist darüber nicht weniger entrüstet, als wenn jemand die heiligen Gefässe mit profanen zusammenstellt. Das eine wie das andere ist eine Entweihung von Gefässen, in denen Christus wohnen will. Der Weg zum Leben, d. h. aber gewissermassen die Methode, durch die man das ewige Leben erlangen kann, ging durch die Sakramente. Als man diese Ansicht klar erfasst hatte, war die nächstliegende Antwort der christlichen Gemeinde in dem Hochflug ihres ersten Enthusiasmus die, dass durch etwas so heiliges nur die geehrt werden sollten, die es durch besondere Lebensführung verdienen [2]. Diese Antwort genügte den Erfordernissen der Kirche, so lange sie noch eine verhältnismässig kleine und verfolgte Körperschaft war. Aber es kam die Zeit, wo die ganze Welt wenigstens dem Namen nach christlich zu werden wünschte, und da war ein Wechsel der Anschauungen unvermeidlich. Der Weg des Lebens geht durch die Sakramente, so sagten sie auch jetzt. Ohne die Sakramente sind wir zu ewiger Verdammnis verurteilt. Darum muss die von dem Christen in der Taufe verlangte Lebensführung mit dem alltäglichen Leben vereinbar sein. Es konnten nicht alle, die den Schutz der Sakramente für ihr Leben begehrten, Mönch oder Nonne werden. Und so kam denn der grosse Umschwung. Was nun die syrische Kirche so interessant macht, ist die Tatsache, dass sich dieser Umschwung erst im 5. Jahrhundert vollzog.

[1] Hom. VI, 13 Wright [VI, 14 Graffin]. [2] Hom. VI, 6.

V.

BARDAISAN UND SEINE SCHÜLER.

Wie Renan schon vor langen Jahren gesagt und wie es William Wright dann in den Eingangsworten zu seiner kurzgefassten Geschichte der syrischen Literatur wiederholt hat, ist für die Syrer eine gewisse Mittelmässigkeit charakteristisch. Weder im Krieg noch auf dem Gebiete der Kunst oder Wissenschaft haben sie etwas glänzendes geleistet. Ihnen fehlt die dichterische Glut der alten Hebräer und Araber. Aber sie waren doch begabt genug, um Schüler der Griechen zu werden. Sie wussten sich anzuschmiegen und sie konnten reproduzieren, wenn sie auch wenig oder gar nichts eigenes hinzufügten. In den Klöstern von Edessa, Qinnesrîn und Nisibis hat es keinen Alfarabi, keinen Avicenna, keinen Averroës gegeben. Die syrische Kirche hat im 4. Jahrhundert und später keinen Mann hervorgebracht, der sich mit Eusebius, Gregor von Nazianz, Basilius oder Chrysostomus vergleichen liesse. »Die syrische Literatur ist im ganzen wenig anziehend«, sagt Wright. Ich bin in der Hauptsache nicht in der Lage, dies harte Urteil zu korrigieren. Die syrische Literatur gewährt das Bild eines ständigen Niederganges und Zerfalls, die dem völligen Zerfall der Kultur im Osten parallel läuft. Was wir davon besitzen, hat ganz speziellen Inhalt und gibt uns nicht, wie die Literatur der Griechen und Araber, einen Ausschnitt aus dem

ganzen Leben und Treiben des Volkes. Was wir an syrischen Schriften besitzen, stellt etwa den Inhalt einer guten Klosterbibliothek dar. Viele Gebiete der profanen Literatur sind nur spärlich vertreten und selbst den alten Ketzern ist kaum erlaubt, zu uns zu reden, ausser durch das unvollkommene Medium der Bestreitungen.

Was wir also von der syrischen Literatur haben, ist im ganzen genommen armselig. Aber es gibt ein paar Spuren von einem freieren und unabhängigeren Leben, das einst ausserhalb der Klostermauern geblüht hat. Ich muss hier versuchen, diese Seite der syrischen Literatur durch das einzige philosophische Werk aus der Schule des Bardaisan, das auf uns gekommen ist, zu illustrieren.

Bardaisan, »der letzte Gnostiker« genannt, war durch Geburt, Gelehrsamkeit und Verstand in gleicher Weise ausgezeichnet. Er trat im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts zum Christentum über und starb im Jahre 222, nachdem er sich von der christlichen Gemeinde seines Geburtsortes getrennt hatte. In späteren Jahrhunderten hat man ihn als Ketzer angesehen; als die Sekte, die von seinen Anhängern gebildet worden war, ausstarb, lag den Mönchen wenig daran, in ihren Bibliotheken die orthodoxen Widerlegungen seiner Lehren aufzuheben. Um das Bild des einzigen originalen Denkers, den die syrische Kirche besessen hat, wiederherzustellen, müssen wir daher die zerstreuten Notizen und die ungenügenden und parteiischen Angaben der syrischen und griechischen Chronisten sammeln.

Ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tode des Bardaisan schreibt Eusebius (Kirchengesch. IV, 30), dass Bardesanes — so nannten die Griechen den *Bardaiṣân* — ein sehr angesehener Schriftsteller in seinem Heimatlande Syrien gewesen sei, dass er Abhandlungen gegen die Marcioniten und andere Ketzer geschrieben habe, von denen einige ins Griechische übersetzt

worden seien. Unter diesen Schriften befand sich auch ein Dialog über das Schicksal, der an einen Antoninus gerichtet war. Euseb (oder seine Quelle) wird darunter den Caracalla oder gar den Elagabal verstanden haben. Euseb berichtet dann weiter, dass Bardesanes ein Schüler des Gnostikers Valentinus gewesen sei, dass er aber später dessen Lehre mit orthodoxeren Anschauungen vertauschte, obwohl er niemals vollkommen seine früheren Ketzereien verleugnet habe. Genaue Daten gibt Euseb nicht, aber er setzt ihn unter den Bischof Soter, d. h. um 179, welches Jahr das traditionelle Datum seiner Bekehrung zum Christentum ist.

Etwas mehr erfahren wir von Epiphanius; aber dem, was dieser würdige Kirchenvater sagt, ist in der Regel nicht zu trauen. Er sieht in dem Uebertritt des Bardaisan offenbar eine Folge der Bekehrung des seligen Königs Abgar. Dennoch scheint er von Bardaisans Werken einiges gewusst zu haben, denn er sagt ganz richtig, dass der Dialog über das Schicksal gegen einen gewissen 'Awîda den Astrologen[1], gerichtet gewesen sei. Während Bardaisan aber nach den Angaben des Euseb ein Anhänger des Valentinus gewesen war und niemals seine häretische Vergangenheit ganz verleugnete, lässt ihn Epiphanius ein Schüler des Valentinus werden, nachdem er zuvor ein Orthodoxer gewesen war.

Die vollständigste Nachricht über Bardaisan findet sich in der syrischen Chronik Michaels des Grossen, der jakobitischer Patriarch von Antiochien war (1166—1199). Diese Erzählung ist bereits oben besprochen worden (S. 18 ff.), aber es mag hier noch einmal daran erinnert werden, wie vorsichtig wir bei der Benutzung der von einer so späten Quelle gebotenen Einzelheiten sein müssen. Bardaisan lebte tausend Jahre, bevor Michael seine Chronik kompilierte; wir dürfen daher die Chronik nur an solchen Stellen als zuverlässige

[1] Ἀϐειδὰν τὸν ἀστρονόμον (Oehler I, 2 p. 144 Note).

Quelle ansehen, wo wir Grund zu der Annahme haben, dass Michael oder seine Vorgänger sehr viel ältere Quellen sorgfältig ausgezogen haben. Im vorliegenden Falle haben wir mit Unwissenheit und Voreingenommenheit zu rechnen. Mit Unwissenheit, weil die Gelehrsamkeit und philosophische Bildung eines selbständigen Denkers nur schwer in einem so kompendiösen Geschichtswerk untergebracht werden können; und mit Voreingenommenheit, weil Bardaisan den Späteren hauptsächlich nur als Ketzer und Schismatiker bekannt war, von dem man als selbstverständlich annahm, dass er auch unsittlich und unvernünftig gewesen sei. Mit solchen Einschränkungen müssen wir an den Bericht des Michael herantreten.

Der Chronist berichtet, nachdem er bemerkt hat, dass Bardaisan 179 von dem Bischof Hystasp von Edessa bekehrt und von ihm zum Diakon geweiht worden sei [1], dass er Abhandlungen gegen die Ketzereien verfasst und den Lehren des Valentinus beigefallen sei. Er fährt dann fort: »Bardaisan sagt, dass es drei Hauptnaturen *Kjânê* und vier Wesenheiten (*Ithjê*) gebe; das seien Vernunft, Macht, Verstand und Wissen. Die vier Mächte sind Feuer, Wasser, Licht und Wind (oder Geist), und von diesen kommen die andern Wesenheiten der Welt [2] bis zur Zahl von 360. Und Bardaisan sagt, dass derjenige, der mit Moses sprach, der oberste Engel gewesen sei und nicht Gott selbst. Unser Herr war bekleidet mit dem Leibe eines Engels und [von] [3] Maria, der leuchtenden Seele, war er mit dem bekleidet, was sonst Form und Körper ausmachte. Ferner: die oberen Mächte gaben dem Menschen die Seele und die unteren Mächte gaben ihm seine Glieder; die Sonne das Gehirn und der Mond und die andern Planeten

[1] Chabot, Michel le Syrien [110].
[2] Die Handschrift hat „und die Welt".
[3] „von" fehlt in der Handschrift.

die andern Teile.« Es folgen dann noch einige ziemlich unverständliche Bemerkungen über die Syzygie von Sonne und Mond, wonach die materielle Welt sich monatlich erneuert. Hierauf belehrt uns Michael, dass nach Bardaisan »der Messias, der Sohn Gottes, unter dem Planeten Jupiter geboren, in der Stunde des Mars gekreuzigt, in der des Merkur begraben wurde, und dass er in der Zeit des Jupiter aus dem Grabe auferstand«. Bardaisan sagt ferner, dass der Tote nicht auferstehe, und dass die Träume wahr seien und die Ehe nennt er eine gute Reinigung [1]. Er hatte drei Söhne, Abgarôn, Hasdu und Harmonius, die alle treu zu seiner Lehre hielten.

Es ist schwer, aus diesem wirren Mischmasch von Angaben etwas Zuverlässiges über die Lehre des Bardaisan zu entnehmen. Einige der Angaben werden von andern Quellen bestätigt, wie von Ephraims Abhandlung gegen die Irrlehren (Ad Hypatium II bei Overbeck p. 63) die bestimmte Angabe, dass Bardaisan gesagt habe, die menschliche Seele sei gemischt und zusammengesetzt aus sieben Bestandteilen. Leider ist der letzte Teil dieser wertvollen Prosaschrift nur in einem Palimpsest erhalten, das noch auf seine Entzifferung wartet [2]. Die metrischen Abhandlungen des Ephraim sind nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen, aus dem einfachen Grund, weil sie eben metrisch geschrieben sind. Denn es ist eine schwere Aufgabe, einen Gegner richtig zu zitieren, wenn man an ein Metrum gebunden ist, das fünf Versfüsse für die Zeile verlangt.

Zum Glück sind wir für die Kenntnis der Anschauungen des Bardaisan nicht nur auf die Bestreitungen angewiesen. Der Dialog »über das Schicksal«, von dem Euseb und Epi-

[1] So versteht Bar Hebraeus die Stelle, nach der Michael zitiert.

[2] Overbeck hat nur das erste und etwas über die Hälfte des zweiten Buches herausgegeben. Ursprünglich waren es fünf Bücher, von denen jedes mit einem Buchstaben von Ephraims Name begann (AFRJM). Das oben genannte Palimpsest ist Brit. Mus. Add. Syr. 14 623.

phanius gesprochen haben, ist uns noch erhalten. Wie so viele andere Schätze der syrischen Literatur ist er von Cureton entdeckt worden, dem Keeper of the Oriental Mss im Britischen Museum [1].

Zunächst trifft uns eine Ueberraschung. Der Dialog, den mehrere Kirchenväter erwähnt haben und von dem grosse Partien in mehr als eine alte christliche Schrift aufgenommen worden sind, gibt sich gar nicht als ein Werk des Bardaisan, sondern als das seines Schülers Philipp. Bardaisan tritt als Wortführer auf, lehrt auch mit anerkannter Autorität, aber Philipp spricht in der ersten Person. Dieser Philipp ist sonst ganz unbekannt, und der Name, der bei den Griechen sehr häufig ist, begegnet uns bei den Syrern selten. Es liegt daher der Verdacht nahe, dass es sich um einen literarischen Kunstgriff handelt. Jedenfalls liegt kein Grund zu der Annahme vor, dass zwischen den von Bardaisan und Philipp in dem Dialog gesprochenen Partien ein ähnliches Verhältnis bestehe, wie zwischen Sokrates und Plato in des letzteren Dialogen. Richtiger wäre es, eine Analogie mit Paulus und Tertius bei der Abfassung des Römerbriefes zu finden.

Eine weitere formale Schwierigkeit besteht in dem Namen des Dialogs. Die griechischen Schriftsteller, die ihn kannten, sprechen von der Abhandlung »über das Schicksal«, eine sehr zutreffende Bezeichnung. Aber die syrische Handschrift ist überschrieben: »das Buch von den Gesetzen der Länder« und manche haben das als den richtigen Titel angesehen. Ich möchte demgegenüber doch den griechischen Titel für den ursprünglichen ansehen, während die Aufschrift in unserer syrischen Handschrift nur den Grund angibt, der die Erhaltung des Dialogs veranlasste. Es ist nicht anzunehmen, dass man

[1] Cureton war auch Kanonikus zu Westminster und Rektor der Kirche von St. Margareta, wo diese Vorträge ursprünglich gehalten wurden.

ein Werk des Bardaisan oder eines seiner Jünger sollte aufbewahrt haben, wenn nicht ein Nebeninteresse dabei mit ins Spiel gekommen wäre. Tatsächlich bietet die interessante Schilderung der heidnischen Gesetze und Sitten, die den Schluss des Dialogs ausmacht, eine ausreichende Erklärung für die Erhaltung. Die Sittenschilderung ist anziehend zu lesen, und ausserdem ist sie eingefügt, um die Disziplinargewalt der Christenheit zu erläutern. Wegen dieser Schilderung nun hat man den Dialog auch noch später geschätzt und ihretwegen hat er den im Syrischen gebrauchten Titel erhalten. Das Buch im ganzen handelt von dem Schicksal, und daher ist es berechtigt, den griechischen Titel auch weiterhin zu gebrauchen.

Den Eingang des Dialoges bildet eine Erzählung. Wer auch immer Philipp gewesen sein mag, so viel ist sicher, dass er meisterhaft zu erzählen verstand. »Vor einiger Zeit« heisst es da [1], »gingen wir, um unsern Bruder Šamšagram zu besuchen. Da kam Bardaisan und traf uns dort. Und nachdem er jenen begrüsst und gesehen hatte, dass es ihm wohl gehe, fragte er uns: Wovon redet ihr eben? Denn ich habe eure Stimme gehört, als ich von draussen hereintrat. Er war nämlich gewohnt, sobald er uns, ehe er kam, in einer Unterhaltung begriffen fand, uns zu fragen, wovon wir sprächen, damit auch er über diesen Gegenstand mitredete. Wir nun erwiderten ihm: Dieser Awida hier sagt uns, wenn ein Gott ist, wie ihr angebt, und dieser die Menschen geschaffen und hiermit dasjenige bezweckt, was ihr euch zu tun für verpflichtet haltet; warum hat er die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht fehlen können, sondern allezeit was gut ist tun? Auf diese Weise würde ja sein Wille erfüllt sein.«

Das Problem ist nicht neu; aber selbst heute kennen wir seine Lösung nicht. Es ist daher interessant zu sehen, wie

[1 Die Uebersetzung, der das Deutsche folgt, stammt von A. Merx (Bardesanes v. Edessa 1863, S. 25 ff.).]

sich diese christliche Philosophenschule zu der Frage stellte.

Bardaisan entgegnete zunächst: »Sage mir, mein Sohn Awida, wie entscheidest du dich; dass es keinen Gott des Weltalls gibt, oder dass es einen gibt, und dass dieser nicht will, dass die Menschen sich gerecht und gut betragen sollen?« Awida antwortet, er habe seine Freunde gefragt, um zu sehen, was sie erwidern würden, da er sich gescheut hätte, Bardaisan selbst zu fragen. Dieser versichert ihm, dass, wer den ernsthaften Wunsch habe, die Wahrheit zu erkennen und die Schwierigkeiten, die er wirklich empfinde, zu beseitigen, sich nicht zu scheuen brauche. Es ist die Pflicht des Meisters, auf solche Schwierigkeiten die Antwort zu geben. Awida sagt nun, dass er selbst die Schwierigkeiten empfinde, dass aber die Schüler Bardaisans ihn nicht mit ihren Beweisen überzeugt hätten, auch nicht, da sie gesagt hätten: Glaube, glaube und du wirst alles wissen! Er könne aber nicht glauben, wenn er nicht zwingende Gründe dazu habe.

Hier kommen wir nun zu den wahren Lehren des Dialogs. Bardaisan entgegnet dem Awida nicht direkt, sondern wendet sich an seine eignen Jünger und sagt: »Es ist nicht Awida allein, der nicht glauben will, sondern noch viele, die, weil der Glaube nicht in ihnen ist, sich auch nicht überzeugen können, sondern ewig niederreissen und aufbauen und aller Erkenntnis der Wahrheit bar erfunden werden. Da nun aber Awida nicht glauben will, siehe, so will ich euch, die ihr Gläubige seid, über die Frage, die er angeregt hat, etwas sagen, und auch er wird etwas mehr hören«. Darauf begann er uns auseinanderzusetzen: »Es gibt viele Menschen, die keinen Glauben haben und eine Erkenntnis der sicheren Wahrheit nicht besitzen; deshalb sind sie zum Reden nicht tauglich und auch zum Hören nicht leicht geneigt, denn sie haben die Grundlage des Glaubens nicht, auf die sie bauen, noch auch eine Hoffnung, auf die sie trauen. Und weil sie selbst über

Gott zweifeln, so hegen sie auch keine Furcht vor ihm, die sie von allen Aengsten erlöst; denn in wem keine Gottesfurcht ist, der ist allen Aengsten unterworfen, und er zeigt sich immer sowohl zaghaft als tollkühn. . . Was nun Awida sagt: Warum hat uns Gott nicht so gemacht, dass wir nicht sündigen und uns verschulden, — wenn der Mensch so eingerichtet wäre, so würde er ja für seine Person nichts sein als ein Werkzeug für den, der es in Bewegung setzt, und dann ist doch klar, dass der, welcher es bewegt, es entweder zum Guten oder zum Bösen bewegt. Worin nun wäre der Mensch verschieden von einer Harfe, die ein anderer spielt, oder von einem Schiffe, das ein anderer steuert? Lob aber und Tadel fallen auf die Hand des Künstlers; die Harfe weiss nicht, was auf ihr gespielt wird. . . . So wollte Gott in seiner Güte den Menschen nicht machen, vielmehr erhob er ihn durch freie Selbstbestimmung über viele Wesen und machte ihn den Engeln gleich. Denn schaut die Sonne an, den Mond, den Tierkreis und die übrigen Wesen, die in einer Einzelheit erhabener sind als wir, doch ist die freie Selbstbestimmung ihrer Persönlichkeit ihnen nicht gegeben, sondern sie sind alle unter ein Gesetz gestellt, so dass sie was ihnen geboten ist allein tun und nichts anderes. Denn nimmer sagt die Sonne: ich gehe nicht auf zu meiner Zeit, nimmer der Mond: ich wechsle nicht, nimmer einer der Sterne: ich gehe nicht auf, ich gehe nicht unter. Auch das Meer sagt nicht: ich trage keine Schiffe, beharre nicht in meinen Grenzen, noch die Berge: wir tragen die Länder nicht, die auf uns gelegt sind, nicht sagen die Winde: wir wehen nicht, noch die Erde: ich trage und stütze nicht mehr das alles, was auf mich gesetzt ist. Sind doch alle diese Wesen dienstbar und einem einigen Gebote untertan, da sie Werkzeuge der nie irrenden Güte Gottes sind. Wenn nun ein jegliches Ding dienstbar wäre, wo wäre der, dem es diente, und würde ein jegliches Ding bedient, wo wäre der

Diener? Dann wäre das eine vom andern nicht unterschieden; ein Etwas aber, das innerlich eins und unterschiedlos wäre, ist ein Wesen, das bis jetzt noch nicht in den Kosmos gestellt ist; vielmehr ist alles, was zur Dienstbarkeit bestimmt ist, in die Gewalt des Menschen gegeben. Weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, darum ist ihm dies alles in Gnaden verliehen worden, damit es ihm auf eine Weile dienstbar sei; und zwar ist es ihm dazu gegeben, dass es sich durch seinen Willen bestimmen lasse, damit er, was er zu tun vermag, wenn er will, tue, wenn er nicht will, lasse. . . . So wird es euch deutlich, dass Gottes Güte gegen die Menschen gross ist, und dass ihm freie Selbstbestimmung gegeben ist vor allen den Elementarwesen. Durch diese freie Selbstbestimmung hält er sich rein, lässt sich in gottähnlicher Weise durch sie leiten und hat mit den Engeln Gemeinschaft; auch diese haben ja freie Selbstbestimmung erhalten, denn wir wissen, dass sie, wenn sie dieselbe nicht hätten, sich nicht mit den Töchtern der Menschen vermischt und nicht gesündigt haben würden, sodass sie von ihren Standorten fielen. In gleicher Weise sind die andern, die den Willen des Herrn in Selbstbeherrschung vollbracht haben, erhöht und geheiligt worden und haben herrliche Gaben empfangen, denn jedes Wesen, das da ist, bedarf des Herrn der Welt und seiner Gaben ist kein Ende. Nun wisset aber auch, dass selbst diejenigen Wesen, von denen ich gesagt habe, dass sie unter den Geboten stehen, nicht gänzlich aller Freiheit beraubt sind, und deshalb werden am jüngsten Tage alle dem Gerichte unterworfen«. Da sprach ich zu ihm: »Wie können die Dinge, die selbst bestimmt sind, gerichtet werden«? Er aber antwortete mir: »Nicht darin, Philipp, worin sie determiniert sind, werden die Elementarwesen gerichtet, sondern darin, worin sie selbständige Gewalt haben. Denn die Elemente sind ihrer Natur nicht beraubt worden, sofern sie in die Welt gesetzt

sind, sondern nur an der Allgewalt ihrer Tätigkeit verringert.«

Danach sagt Awida zu Bardaisan: »Was du gesagt hast, ist zwar sehr gut, aber die Gebote, die den Menschen gegeben sind, sind schwer, und sie können nicht erfüllt werden.«

Bardaisan entgegnete: »So spricht Jemand, der nicht tun will, was gut ist, einer der dem Feind der Menschen gehorcht und ihm unterworfen ist. Denn dem Menschen ist nur geboten, was er auch vollbringen kann. Es gibt zwei Gebote, die ganz eigentlich gemacht sind, damit wir tun, was unserer Freiheit entspricht. Das eine ist, dass wir uns von allem Bösen fernhalten und von dem, was wir hassen, wenn es uns geschieht; und das andere, dass wir tun, was gut ist, was wir lieben und wünschen, dass es auch uns geschehe. Denn welchem Menschen ist es physisch unmöglich, dass er sich des Stehlens, Lügens, der Hurerei und des falschen Zeugnisses enthält? Alles das gehört unter den geistigen Teil des Menschen, nicht unter seinen materiellen Zustand. Selbst wenn ein Mensch arm, krank, alt oder verstümmelt ist, so vermag er dóch böse Taten zu vermeiden. Und wie er dies vermeiden kann, ebenso kann er auch lieben, segnen, die Wahrheit sagen und für das Wohl eines jeden, den er kennt, beten. Und wenn er gesund ist und die Gelegenheit dazu hat, etwas von dem Seinen zu geben, so kann er das tun, er kann auch die Schwachen durch seine Körperkraft unterstützen. Es gibt keinen, der nicht dies alles vermöchte. Tatsächlich beziehen sich die Gebote Gottes auf eben die Dinge, die unter menschlicher Kontrolle stehen. Es wird uns nicht geboten, dass wir schwere Lasten von Steinen oder Holz oder sonst etwas tragen sollen, was nur Leute von starkem Körper vermögen[1]. Auch

[1] Dasselbe Argument kehrt merkwürdigerweise in den Thomasakten wieder (Wright p. 253; engl. Uebers. p. 219): „Denn es wird uns nicht geboten, irgend etwas zu tun, wozu wir nicht im stande sind, noch

sollen wir keine Festungen bauen oder Städte gründen, was nur die Könige können, noch auch ein Schiff steuern, was nur die Seeleute verstehen, noch auch das Land vermessen und verteilen, wozu nur die Feldmesser imstande sind, noch sonst eine Kunst ausüben, die nur einige Menschen besitzen, während sie den andern fehlt. Uns sind durch Gottes Güte nur solche Gebote gegeben, die jeder Mensch, der eine Seele hat, mit Freuden ausführen kann. Denn es gibt keinen Menschen, der sich nicht freut, wenn er Gutes tut, keiner, der sich nicht frei und leicht fühlte, wenn er sich hassenswerter Handlungen enthält — diejenigen ausgenommen, die für dies Gute nicht geschaffen sind und »Unkraut« genannt werden. Denn der Richter ist nicht so ungerecht, dass er die Menschen für das anklagt, was sie nicht vollbringen können.«

Awida sprach darauf: »Von diesen Dingen sagst du, Bardaisan, dass sie leicht sind«?

Bardaisain erwidert: »Für den, der sie tun will, sagte ich und sage ich noch, sind sie leicht. Denn sie sind die geeignete Weise für einen freien Geist und die Seele, die von ihren Lenkern nicht abgefallen ist. Aber die körperliche Tätigkeit erleidet Störungen von vielen Dingen, am meisten von Alter, Krankheit und Armut.«

Awida sagte: »Vielleicht ist also jemand imstande, sich vor dem Bösen zu hüten; aber wer von den Menschen ist fähig, das Gute zu tun«?

Das bestreitet Bardaisan, indem er erklärt, dass Gutes tun

---

auch schwere Lasten zu tragen, oder Häuser zu bauen, die die Baumeister mit Weisheit aufführen, noch die Kunst des Steinhauers auszuüben, was eben die Kunst des Steinmetzen ist, sondern uns ist nur das zu tun geboten, was in unserer Kraft steht, uns der Hurerei als der Wurzel alles Uebels zu enthalten, des Mordes“ u. s. w. Die sittlichen Grundsätze sind dieselben und ich vermute, dass „Philipp“ und der Verfasser der Akten sie von Bardaisan entlehnten. Die Frage ist wichig, weil sie dazu beiträgt, den Verfasser des Hymnus der Seele zu ermitteln.

für den Menschen gerade das Natürliche sei, während das Böse unnatürlich und ein Werk des Feindes sei. Das Böse ist in Wahrheit eine Krankheit. Gutes zu tun gewährt ein wirkliches Vergnügen; das Vergnügen, das wir durch das Tun des Bösen erlangen, ist so verschieden von diesem, wie die Ruhe, die eine Folge von Erschöpfung und Verzweiflung ist, verschieden ist von der Ruhe des gesunden Menschen. Begehren ist ein ander Ding als Liebe, die christliche Barmherzigkeit ist mehr als gute Freundschaft. Das Gegenteil von Liebe ist das Verlangen. Dies mag für eine Stunde Befriedigung haben, aber es ist von echter Liebe weit entfernt, deren Befriedigung ohne verdorben und vernichtet zu werden ewig dauert.

Der Verfasser des Dialogs bemerkt dann weiter, dass Awida gesagt habe, die Menschen sündigten aus natürlichem Triebe; denn wenn sie nicht dazu bestimmt wären, zu sündigen, so würden sie es nicht tun.

Darauf antwortete Bardaisan: »Wenn alle Menschen die gleiche Tätigkeit ausübten und dieselbe geistige Richtung verfolgten, so wäre es klar, dass ihre Handlungen das Resultat ihrer Naturanlagen seien und dass sie nicht die freie Selbstbestimmung haben, die ich euch beschrieben habe. Damit ihr aber versteht, was Naturbestimmtheit und freie Selbstbestimmung ist, so will ich euch weiter erklären, dass die Naturbestimmtheit des Menschen ist, dass er geboren und erzogen wird, dass er in seinem Kraftalter steht, Kinder zeugt und ein Greis wird, dass er isst und trinkt, schläft und erwacht, und dass er endlich stirbt. Dies findet, weil es zur Naturbestimmtheit gehört, nicht nur bei den Menschen, sondern bei allen beseelten Wesen statt, manches sogar bei den Pflanzen. Dies gehört in die Sphäre der physischen Beschaffenheit aller Dinge, durch die sie gemacht, geschaffen und in die Welt gesetzt sind, jedes nach seinen eignen Gesetzen. Solche Naturbestimmtheit

findet sich auch bei den Tieren; der Löwe frisst Fleisch nach seiner Natur und darum sind alle Löwen Fleischfresser, das Schaf frisst Gras nach seiner Natur, und darum sind alle Schafe Grasfresser. So suchen die Bienen, die Ameisen und alle andern Tiere die Nahrung in der ihrer Natur entsprechenden Weise auf. Die Skorpionen stechen, auch wenn sie nicht angegriffen werden. So halten alle Tiere ihre Naturbestimmtheit fest; die Grasfresser fressen kein Fleisch und die Fleischfresser kein Gras.

»Die Menschen dagegen beharren nicht dabei. Sie bewahren in den leiblichen Dingen ihre Naturbestimmtheit, wie die Tiere, in den geistigen Dingen aber tun sie, was sie wollen, handeln als Freie oder wenigstens als solche, denen die Freiheit nach dem Bilde Gottes anvertraut ist. Manche essen Fleisch und kein Brot, einige unterscheiden zwischen den verschiedenen Arten der Nahrung, andere geniessen nichts von dem, was beseelenden Atem in sich gehabt hat. Es gibt Menschen, die sich mit ihren Müttern, Schwestern und Töchtern vermischen, und andere, die überhaupt kein Weib berühren. Es gibt solche, die wild wie Löwen und Leoparden sind, und solche, die denen schaden, die ihnen doch kein Leid zugefügt haben, gerade wie die Skorpione. Es gibt solche, die sich treiben lassen wie Schafe, ohne mit ihren Führern zu hadern. Manche handeln freundlich, manche gerecht und manche boshaft. Wenn nun jemand sagt, dass er seine eigne Naturbestimmtheit hat, um so zu handeln, so wird er doch einsehen müssen, dass dem nicht so ist. Es gibt Ehebrecher und Säufer, die, wenn sie die Mahnung guter Ratgeber trifft, züchtig und enthaltsam werden und die Fleischeslust von sich werfen. Andere leben in Keuschheit und Enthaltsamkeit und wenn sie von der rechten Ermahnung sich abwenden, und sich über die Gebote Gottes und seiner Lehrer hinwegsetzen, so werden sie Ehebrecher und Schwelger. Wieder andere be-

kehren sich von ihrem Abfall, geraten in Furcht und wenden sich zu der Wahrheit zurück, in der sie früher standen. Wo bleibt also die Naturbestimmtheit des Menschen? Denn siehe, sie sind alle verschieden in ihrem Betragen und ihren Willensäusserungen, und nur die ähneln sich in ihrem Weg, die in einer Gesinnung und in einem Rate stehen. Aber die Menschen, denen ihre Begierde schmeichelt und die sich von ihren Leidenschaften leiten liessen, wollen das, worin sie sündigen, ihrem Schöpfer aufbürden, damit sie sich selbst für schuldlos halten. Das Sittengesetz erstreckt sich nicht auf das, was zur Naturbestimmtheit gehört. Keiner wird angeklagt, weil er gross oder klein, weiss oder schwarz ist, oder wegen eines körperlichen Gebrechens. Sondern dafür wird er angeklagt, weil er lügt, flucht oder stiehlt oder sonst etwas ähnliches tut. Hieraus ist zu ersehen, dass das, was nicht in unserer Gewalt steht, sondern uns durch unsere Naturbestimmtheit zukommt, uns nicht verdammt, aber auch nicht schuldlos macht. Durch dasjenige aber, was wir in der freien Selbstbestimmung unserer Person tun, werden wir freigesprochen und ernten Lob, wenn wir es gut tun, werden verurteilt und verdienen Tadel, wenn wir es schlecht tun.«

Hier wendet sich nun der Dialog der berühmten Erörterung über das Schicksal zu. »Da fragten wir ihn«, sagt Philipp, »ob es nicht solche gäbe, die sagen, dass die Menschen durch eine Bestimmung des Schicksals geleitet werden, bald gut und bald schlecht.«

Bardaisan entgegnet: »Ich weiss wohl, ¡Philipp, dass es Leute gibt, die Chaldäer heissen, und auch andere, die Liebe zu dieser Kunst haben, wie ich selbst vor Zeiten sie geliebt habe. Denn es wurde von mir irgendwo gesagt, dass der Menschengeist etwas zu wissen begehrt, was viele nicht wissen, und solches Wissen glauben diese Leute inne zu haben, indem sie denken, alles Gute was sie tun und alles, was sie be-

trifft in Reichtum und Armut, in Krankheit, Gesundheit und Leibesschäden, das komme von dem Einfluss des Siebengestirnes oder der Planeten, und sei bestimmt durch deren Bewegungen. Andere dagegen behaupten, dass diese Kunst eine Lüge der Chaldäer sei, dass es überhaupt kein Schicksal gebe, und dass alle Dinge, grosse wie kleine in der Hand des Menschen stehen und dass Krankheiten und Leibesschäden ihn zufällig treffen. Wieder andere meinen, dass der Mensch alles, was er tue, durch seinen eignen Willen und kraft der ihm gegebenen Freiheit tue, und dass Gebrechen, Schäden und Uebel, die ihn treffen, eine Strafe Gottes sind. Mir hingegen scheint nach meiner bescheidenen Meinung, dass diese drei Ansichten zum Teil recht und zum Teil unrecht haben. Recht, weil die Menschen reden nach dem, was sie wirklich um sich sehen, und wir können uns nicht verhehlen, dass sich die Dinge feindlich gegen uns kehren. Unrecht, weil die Weisheit Gottes für sie zu reich ist, sie, die die Welten errichtet, die den Menschen geschaffen und die Lenker der verschiedenen Mächte des Universums eingesetzt hat, und die jedem Ding die Verantwortlichkeit verlieh, die ihm entspricht. Nun meine ich, dass solche Gewalt zukommt den Göttern [1], den Engeln, den Herrschern, den Lenkern, den Elementargeistern, den Menschen und den Tieren. Allein allen diesen Ordnungen ist nicht über alles Gewalt gegeben. Unumschränkte Gewalt hat nur Einer; alle andern haben nur über einzelnes Gewalt, über anderes nicht, wie ich schon sagte, damit sie an dem, worüber sie Gewalt haben, die Güte Gottes erkennen möchten, an dem, worüber sie keine haben, lernen, dass sie einen Herrn haben.«

»Somit gibt es etwas, wie ein Schicksal, wie die Chaldäer sagen. Aber dass nicht alles in unserm Willen steht, ergibt sich daraus, dass die meisten Menschen reich, mächtig,

[1] Offenbar ist der Plural *lalâhê* zu lesen.

gesund und erfolgreich sein möchten, während dies nur wenige sind, und dies auch nicht zu allen Zeiten ihres Lebens. Viele erzeugen Kinder und können sie nicht gross ziehen, einige ziehen sie nur zu Sorge und Kummer auf. Vielmehr sind nicht alle Menschen gleichmässig glücklich; einer ist so reich wie er will, aber ihm fehlt die Gesundheit, die er doch auch will; ein anderer ist zwar gesund, wie er will, aber ihm fehlt der Reichtum, den er doch haben möchte. Manche haben viel zu wünschen, was ihnen fehlt, und andere haben vieles, was sie nicht mögen, und wenig, was sie begehren. Demnach verhält es sich so, dass Reichtum, Ehre, Gesundheit, Krankheit, Kinder und alle begehrenswerten Dinge unter das Schicksal gestellt sind und nicht in unserer Gewalt liegen; vielmehr, wenn unser Wunsch erfüllt wird, so nehmen wir es freudig auf und sind glücklich; wenn dagegen etwas gegen unsern Willen geschieht, so müssen wir es hinnehmen, ob wir wollen oder nicht. An dem, was gegen unsern Willen geschieht, sehen wir, wie es um das steht, was wir wünschen; nicht weil wir es wünschen, geschieht es uns, sondern es geschieht, wie es geschehen muss, und manches gefällt uns, anderes nicht. So werden wir Menschen gleichmässig von der Naturbestimmtheit, aber verschieden von dem Schicksal gelenkt; nur in dem Reiche unserer Freiheit, da tut ein jeder, was er will.«

»Aber nun wollen wir fortfahren und zeigen, dass das Schicksal seine Herrschaft nicht über alles ausdehnt. Was wir Schicksal nennen, ist in Wahrheit die Art des Verlaufs der Dinge, wie sie durch die himmlischen Mächte und die Elementargeister nach dem Willen Gottes geschieht. Nach dieser Ordnung sind die verschiedenen Fähigkeiten eingeteilt, ehe sie in die Seelen kommen, und die Seelen, ehe sie in die Körper eingehen. Das Agens, durch das diese Einteilung geschieht, nennen wir das Schicksal und Gestirnkonstellation

dieser Zusammenfassung, durch die das Individuum entsteht. Das alles geschieht, damit wir erkennen, dass Gott in seiner Güte und Gnade uns geholfen hat und uns noch weiter hilft bis zum Ende aller Dinge.«

»Es wird also der Körper durch die Naturbestimmtheit gelenkt, obwohl die Seele mit ihm leidet und empfindet, und das Schicksal kann dem Körper nicht helfen oder ihn gegen seine Natur hindern. Das Schicksal gibt dem Manne oder Weib keine Kinder, wenn sie noch zu jung sind, oder schon zu alt, um nach ihrer Natur noch Kinder zu haben. Das Schicksal kann den Körper nicht am Leben erhalten ohne Essen und Trinken, und selbst wenn der Mensch isst und trinkt, kann es ihn nicht von dem Tode erretten; denn dies und vieles andere hängt von der Natur ab. Aber wenn die Bedingungen der Natur erfüllt sind, so tritt das Schicksal in das Spiel, und es verändert die Dinge, indem es bisweilen den Lauf der Dinge unterstützt, bisweilen ihn hindert. Von der Naturbestimmtheit kommt das Wachstum des Körpers und sein Reiferwerden; aber ohne diese Naturbestimmtheit vom Schicksal kommt Krankheit und körperliches Gebrechen. Von der Naturbestimmtheit kommt die Zuneigung zwischen Mann und Weib, vom Schicksal Abneigung und unnatürliche Lust. Von der Natur stammen Geburt und Kinder, von dem Schicksal Fehlgeburt und andere Gebrechen. Von der Natur kommt Sättigung mit Massen in allem, vom Schicksal einerseits Mangel an Unterhalt und Leibesbeschwerden, andererseits Schwelgerei und unnötiger Luxus. Die Natur bestimmt, dass Greise über Jünglinge, Weise über Toren Richter sind, dass Starke die Schwachen und Mutige die Feigen beherrschen. Aber das Schicksal macht, dass Jünglinge über Greisen und Toren über Weisen stehen, und in Kriegszeiten Schwache den Starken und Feige den Mutigen gebieten. Vor allem aber ist zu bemerken, dass, wenn immer die Naturbestimmtheit von ihrem geraden

Wege abgelenkt wird, dies vermöge des Schicksals geschieht. Der Grund dafür liegt darin, dass die verschiedenen Mächte, über die das Schicksal gesetzt ist, in einem feindlichen Gegensatz zu einander stehen. Einige von ihnen — wir nennen sie die rechts stehenden — helfen der Natur und vermehren ihre Schönheit, wenn ihnen der Lauf der Dinge günstig ist und sie im Aufsteigen nach den himmlischen Höhen in ihren eignen Verhältnissen begriffen sind. Andere — sie heissen die links stehenden — sind böse und wenn sie hohe Stellen einnehmen, so werden sie der Natur feindlich, schaden nicht nur dem Menschen, sondern auch zuweilen den Tieren, Bäumen und der Ernte, den Jahreszeiten und Quellen, kurz jedem Ding, das unter ihrer Leitung steht. Und wegen dieser Verschiedenheiten und Gegensätze zwischen den Mächten vermuten die Menschen, dass die Welt ohne Vorsehung regiert werde, weil sie nicht begreifen, dass diese Gegensätze und Spaltungen samt der daraus folgenden Eroberung und Niederlage das Resultat der freien ihnen von Gott verliehenen Verfassung sind, sodass auch diese Prinzipien durch die Herrschaft über sich selbst entweder gerecht sind oder sich verschulden. Wir sehen nun, dass das Schicksal der Naturbestimmtheit entgegentritt, wie freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen das Schicksal zurückstösst und drängt, doch nicht in allen Stücken. Denn diese drei Dinge, Naturbestimmtheit, Schicksal und Willensfreiheit müssen bestehen bleiben, bis der Lauf vollendet, Mass und Zahl erfüllt ist, und alle Wesen und Naturen ihre vollkommene Existenz gehabt haben.«

Hier hält Bardaisan eine Weile inne, nachdem er zu einem Abschnitt in der Beschreibung der Kräfte gekommen ist, durch die alle Individuen bewegt werden. Nach ihm bestimmt die Natur die Hauptbedingungen der Existenz eines jeden Individuums, während das Schicksal die besondere Entwicklung

bedingt und die Freiheit — wir würden sagen der freie Wille — sich hauptsächlich in der Charakterbildung als tätig erweist.

Awida fängt nun an, sich überreden zu lassen. Er erklärt sich damit einverstanden, dass ein Mensch von Natur nichts böses tut und er sieht ein, dass in der Tat nicht alle Menschen denselben Einflüssen ausgesetzt sind. So stellt er nun die Frage, ob es bewiesen werden kann, dass die Menschen nicht wegen des Schicksals sündigen. Wenn dies erwiesen werden kann, sagt er, so muss man glauben, dass der Mensch freie Selbstbestimmung besitzt, und dass er von Natur auf das Gute hingewiesen und vor dem Bösen gewarnt wird. Und so ist es recht, dass er am jüngsten Tage gerichtet wird.

Bardaisan entgegnet: »Von der Tatsache aus, dass nicht alle Menschen unter denselben Einflüssen stehen, hast du dich überzeugt, dass sie nicht aus ihrer Naturbestimmtheit heraus sündigen. Ebenso wirst du zugeben müssen, dass sie auch nicht nur auf die Bestimmung des Schicksals hin sündigen, wenn ich dir beweisen kann, dass der Ratschluss der Schicksalsmächte nicht alle Menschen gleichmässig berührt, sondern dass wir wirklich Freiheit haben, der physischen Natur nicht zu dienen und uns von den himmlischen Mächten nicht treiben zu lassen.«

Awida aber entgegnete: »Zeige mir das, und ich will glauben und alles tun, was du mir gebietest«.

Die Antwort des Bardaisan war in alter Zeit der berühmteste Teil des Dialogs. In griechischem Gewand haben ihn Euseb und der Verfasser der Clementinischen Rekognitionen vollständig übernommen. Wir brauchen uns über die merkwürdige Gelehrsamkeit nicht länger aufzuhalten, höchstens soweit, als sie sich auf die Christen als eine »neue Rasse« bezieht. Bardaisan spricht als Astrologe zum Astrologen und

erinnert den Awida daran, dass nach den Regeln der Astrologie jedes Schicksal von der Stellung der Gestirne in der Geburtsstunde abhängt. Er geht nun die Völker der Erde durch von den Chinesen im Osten bis zu den Briten im Westen. Jedes Volk hat seine eignen Gebräuche bei der Ehe, im sozialen Leben, in der Sitte. Aber die Bewohner aller dieser Länder sind nicht alle zu derselben Zeit geboren, unter derselben Konstellation. Daher ist es auch nicht das Schicksal, das die einzelnen Völker zwingt, ihre Gebräuche zu halten, und die der andern zu vermeiden. In ganz Medien, sagt er, wirft man die Menschen, wenn sie sterben, selbst wenn noch Atem in ihnen ist, den Hunden vor, und die Hunde fressen die Toten von ganz Medien [1]. Dennoch können wir nicht behaupten, dass alle Medier geboren werden, während der Mond mit Mars im Krebs am Tage unter der Erde steht, was doch nach den Regeln der Astrologen der Fall sein soll bei denen, die von den Hunden gefressen werden. Die verschiedenen Gebräuche der Völker beweisen, dass das Schicksal nicht so mechanisch verfährt, wie die Astrologen glauben. Die Gebräuche der verschiedenen Gegenden, den Menschen weder angeboren noch auch ihnen von den Herrschern aufgezwungen, sind das Resultat des freien Willens und nicht durch das Schicksal bestimmt. Es war nicht das Schicksal, sondern der Beschluss des Königs Abgar, als er sich zum Christentum bekehrt hatte, dass das Volk von Edessa aufhörte, sich zu Ehren der Atargatis zu verstümmeln. Und so kommt Bardaisan denn zuletzt zu seiner Kirche.

»Was aber sollen wir Christen sagen über das neue Geschlecht, das an jedem Orte und in allen Gegenden Christus

[1] S. Strabo XI, p. 517 Cas., von E. R. Bevan, House of Seleucus I, p. 290 angeführt. Der Sinn der Sitte war vermutlich der, dass man die heiligen Elemente Erde, Luft, Feuer und Wasser vor der Berührung mit dem unreinen Toten bewahren wollte.

durch seine Ankunft errichtet hat? Denn siehe, wir nennen uns alle nach dem Namen Christi, und an einem Tage der Woche versammeln wir uns alle und an besonderen Tagen enthalten wir uns der Nahrung. Und um dieser gemeinsamen Gebräuche willen enthalten sich unsere Brüder alles dessen, was gegen ihren Stand verstösst. Die Christen in Partien nehmen nicht zwei Weiber; die jüdischen Christen werden nicht beschnitten. Unsere Schwestern in Baktrien geben sich nicht Fremden preis; unsere persischen Brüder nehmen ihre Schwestern nicht zu Weibern; unsere Brüder in Medien verlassen ihre sterbenden Verwandten nicht, und begraben sie nicht lebendig und werfen sie nicht den Hunden vor. Die Christen in Edessa töten nicht die Frauen oder Schwestern, die sich des Ehebruches schuldig gemacht haben, wie die heidnischen Edessener tun, sondern sie halten sie abseits und befehlen sie dem Gerichte Gottes. Die Christen in Ḥaṭra steinigen die Diebe nicht. Sondern an welchem Platz auch immer sie sind, trennt sie weder das nationale Gesetz von dem Gesetz des Messias, noch zwingt sie das von den Mächten bestimmte Schicksal, etwas zu tun, was ihnen als Unrecht gilt. Krankheit aber und Gesundheit, Reichtum und Armut, die nicht in ihrer freien Selbstbestimmung liegen, treffen sie, wo sie auch immer sein mögen. Denn wie die freie Selbstbestimmung des Menschen nicht durch den Zwang des Siebengestirns gelenkt wird, und wenn sie beeinflusst wird, dem Zwang entgegentreten kann, so ist doch der Mensch in seiner Erscheinungsform nicht sogleich imstande, sich der Einwirkung der ihn umgebenden Einflüsse zu entziehen, weil er ein Sklave ist und untertänig.«

»Um es zusammenzufassen: wenn wir wirklich frei wären, alles zu tun, so würden wir alles sein; und wenn wir ganz ohne Macht zu handeln wären, so wären wir nur Maschinen in der Hand von andern. Sobald aber Gott will, können alle

Dinge ohne Störung geschehen, denn diesen grossen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten. Auch diejenigen, die ihm entgegen zu stehn meinen, stehen ihm nicht durch Kraft entgegen, sondern durch Bosheit und Irrtum. Und dies kann eine kleine Weile dauern, weil er gnädig und langmütig gegen alle Wesen ist, damit sie so, wie sie sind, bleiben und sich von ihrem Willen lenken lassen können; aber sie sind gebunden durch die Werke, die geschehen, und die Einrichtungen, die zu ihrem Wohl getroffen worden sind. Denn diese Ordnung und Lenkung, die gegeben ist und dies Zusammenwirken des einen mit dem andern hält die Gewalt der Naturwesen nieder, so dass sie weder verderben noch verdorben werden können, wie es vor der Schöpfung der Welt war. Es wird aber eine Zeit kommen, wo auch die Schädigung, die noch bei ihnen besteht, vollendet sein wird durch die Lehre, die aus der neuen Vermischung der Dinge hervorgeht. Dann werden bei der Errichtung der neuen Welt alle üblen Störungen ruhen, aller Abfall wird beendigt, alle Toren überzeugt und alle Mängel ausgefüllt sein, und dann wird Ruhe und Frieden herrschen durch das Geschenk dessen, der der Herr über alle Naturwesen ist.«

In diesem langen Auszug aus dem Dialog habe ich absichtlich eine sehr freie Uebersetzung, eigentlich mehr eine Paraphrase gegeben, weil es hier mehr darauf ankommt, die Gedanken, als den Wortlaut festzuhalten. Es ist schwer zu beurteilen, wie ein solches altes Werk auf ein anderes Volk wirkt; für mich, der ich von dem Studium der gewöhnlichen syrischen Kirchenliteratur herkam, war der erste Eindruck der einer grossen geistigen Unabhängigkeit des Verfassers. Es scheinen mir die Gedanken eines Mannes zu sein, der gewohnt ist, seinen eignen Weg zu gehen, eines Mannes, der viel gelesen und viel gedacht hat, und der sich nicht damit begnügte, die Dogmen einer Schule zu wiederholen. Bardaisan bringt

aus dem Schatze seiner Gelehrsamkeit altes und neues hervor, und er hat dies in eine neue und unabhängige Form gegossen. Das ist eine andere Sache, als die Gedanken irgend eines Philosophen zu reproduzieren, etwa des Aristoteles oder Proklus, soviel man selbst von ihnen verstanden hatte.

Die nächste Erwägung für den Kirchenhistoriker ist die, dass die syrische Kirche nicht imstande war, Bardaisan in ihrer Gemeinschaft festzuhalten. Wer die Argumentation in dem Dialog verfolgt, kann die Gedanken richtig einschätzen, die Bardaisan und seine Schule über »Gott, Natur und das menschliche Leben« hatte. Denn dass der Dialog aus der Schule des Bardaisan stammt, ist gewiss, mag er selber an der Abfassung beteiligt gewesen sein oder nicht. Und ich glaube, dass wir aus ihm ein zutreffenderes Bild von dem Geist erhalten, der in Bardaisan und seinen Jüngern lebte, als aus der bissigen Polemik des Ephraim oder den sinnlos wiederholten Schlagworten, die uns aus den späteren Chroniken entgegenschallen. Aber in diesem Fall ist es zu bedauern, dass die Kirche Bardaisan zum Ketzer machte. Der ganze Dialog atmet einen bewunderungswürdigen Geist. Er ist ausgezeichnet durch Ehrfurcht vor dem Herrn aller Dinge und durch Dankbarkeit für seine Wohltaten, durch eine freudige Unterwerfung unter die kirchliche Disziplin, durch Höflichkeit gegenüber den Gegnern, und vor allem durch den festen Glauben daran, dass der Weltenrichter keine Ungerechtigkeit begehen kann. Weniger beifallswürdig ist vielleicht von dem verwandten kirchlichen Standpunkt aus die feste und unzweideutige Bestimmung, den Tatsachen der Natur und des Lebens keine Gewalt anzutun. Der Verfasser will seine Augen vor den umgebenden Dingen nicht auf das Gebot einer Theorie hin schliessen und sein Gesichtskreis ist nicht durch das alte Testament und die Kirchengeschichte umspannt. Zweifellos hat die Unabhängigkeit der Anschauungen zu seiner Exkom-

munikation geführt. Ich will die Einzelheiten der Erzählung nicht pressen, wie der Bischof 'Aqai ihn warnte; aber man kann sich die Szene leicht ausmalen. Man kann sich die Schwierigkeiten vorstellen, in welche die Kirche durch die gelehrte Theorie des Bardaisan geriet, wenn unwissende Brüder diese Lehre aufgriffen. Wir können uns vorstellen, dass der Bischof den Philosophen förmlich besuchte, einen Mann von hervorragender Abkunft und ausgezeichneter Erziehung, und dass er ihn zu veranlassen suchte, sich in seinen Anschauungen zu mässigen. Wir können uns auch vorstellen, wie ihn Bardaisan anhörte, zuerst mit schmunzelnder Höflichkeit, und wie er dann, als der Geistliche sich gegen die Erklärungen und Vernunftgründe taub erwies, ohne sonderliche Erregung den Spruch des kirchlichen Scherbengerichtes hinnahm. Das alles ist blosse Phantasie; in der Wirklichkeit aber war es eine sehr bedauerliche Sache. Wir wissen von der Schule des Bardaisan nur, dass Rabbûla die letzten Reste nach ungefähr einem und einem Viertel Jahrhundert wieder in die Kirche aufnahm. Aber damals war der Missgriff nicht mehr gut zu machen. Wir sehen noch jetzt, wie schwer die syrische Kirche darunter zu leiden hatte, dass ihr die Berührung mit den besten wissenschaftlichen Kräften ihrer Zeit fehlte. Es ist eine törichte und feige Politik, wenn eine Kirche gegen den Aberglauben nachsichtig und gegen ernste Forschung streng ist. Die syrische Kirche ist schliesslich in formalen Ketzereien versunken, während die Masse der Bevölkerung den neuen Glauben des Islâm annahm. Ich muss mich immer wieder wundern, wie viel Zerfall nur durch solche intellektuelle Feigheit verschuldet wird.

Leben und Fortschritt bedeuten Wechsel, sowohl Ablehnung des Ueberlebten als blosse Weiterentwicklung. Wer die Taschen zuhält, gerät in Stagnation. Und die Geschichte des Bardaisan hat sich auch vor unsern Augen wiederholt. Man

kann sein Schicksal nicht verfolgen, ohne an den Fall des Abbé Loisy zu denken. Die Parallele würde noch besser stimmen, wenn irgend etwas in der Ueberlieferung verriete, dass Bardaisan einem Orden angehört habe. Aber auch abgesehen davon: beide Schriftsteller sind durch ihre Schriften gegen Häretiker bekannt. Bardaisan schrieb gegen Marcion, und Loisys Schrift l'Évangile et l'église ist eine Verteidigung der katholischen Kirche gegenüber dem Protestantismus Harnacks. Aber die innere Verwandtschaft ist unabhängig von diesen äusseren Umständen. Loisy hat wie Bardaisan auf die Wissenschaft geachtet, die ausserhalb der engen Grenzen des kirchlichen Unterrichtes gepflegt wird. Er kennt ihre Stärke und weiss, dass sie den Anspruch erhebt, diejenigen Teile der kirchlichen Ueberlieferung zu prüfen, die innerhalb ihrer eignen Sphäre liegen. Wer das anerkennt, der erkennt damit gleichzeitig an, dass ein Teil der herkömmlichen Darstellung des Christentums und ein Teil seiner herkömmlichen Verteidigung von Zeit zu Zeit einer Revision unterzogen werden muss, wenn wir die Hauptsache festhalten wollen, nämlich, dass unsere Religionsphilosophie auf das feste Fundament beobachteter Tatsachen gestellt werden muss, dass sie sich aber nicht mit dem schwachen Gerüst der Uebereinstimmung mit irgend einem idealen Gedankengang begnügen darf; denn dies Gerüst wird einstürzen, sobald seine Stützen wanken oder weggezogen werden. Bardaisan wurde als Ketzer aus der Kirche ausgestossen und Loisy durch die Indexkongregation verdammt; möchte die intellektuelle Paralyse, an der die syrische Kirche zu Grunde gegangen ist, unserer Kirche und der römischen erspart bleiben!

Auf eines möchte ich zum Schluss noch hinweisen. Der Dialog über das Schicksal ist in die Form einer Disputation zwischen einem Christen und einem unbekehrten Heiden gekleidet. Die Frage, wie die göttliche Gnade den Einzelnen

erreicht, ist nicht berührt, auch findet sich darüber keine Angabe unter den Ketzereien des Bardaisan. Die Hauptfrage zwischen Bardaisan und Awida war die, ob es eine Willensfreiheit gibt und welche Wirkungssphäre sie hat. Die Frage nach dem freien Willen wird auch jetzt noch erörtert, wenn es auch scheint, als ob die Verteidiger weniger zuversichtlich wären. Und auf welches Argument stützt sich Bardaisan? Nach seiner Ansicht erstreckt sich die Willensfreiheit hauptsächlich auf die Herausbildung eines individuellen Charakters und sein Argument für ihr Vorhandensein ist dies, dass der christliche Glaube im Gläubigen eine entsprechende Charakteränderung hervorbringt, eine Veränderung, die von allen Menschen wahrgenommen und erkannt werden kann. Können und wollen wir dies Argument auch heute noch gebrauchen? Ich rate nicht dazu, die philosophischen Schlussfolgerungen anzunehmen, wenn auch die Tatsachen feststehen sollten. Ich spreche nur als Historiker. Was ich meine, ist dies, dass der Sieg, der die alte Welt überwunden hat, tatsächlich einen Wechsel im Einzelleben bedeutete, und dass es das Kennzeichen der Lebenskraft eines Glaubens war, wenn er den Wandel des Menschen zu beeinflussen vermochte. Wie man auch die Tatsachen philosophisch erklärte, so viel ist sicher, dass die Glieder der christlichen Kirche, und zwar Bardaisan so gut wie Justin der Märtyrer in sich eine neue und zwingende Kraft verspürten. Diese Kraft besassen die Gegner und Rivalen des Christentums nicht oder doch nicht in nennenswertem Masse. Ein gutes Teil der Eifersucht, mit der die offizielle Welt die Kirche ansah, erklärt sich aus dem Bewusstsein, dass die Quelle, aus der die Kirche ihre Kraft schöpfte, ausserhalb des Staates lag und von ihm unabhängig war. Was dem Christentum solche Kraft verlieh, ist eine andere Frage; aber die ersten Christen waren jedenfalls mit dieser Kraft erfüllt und wir verstehen die Geschichte der Verbreitung des

Christentums nicht, wenn wir nicht auch an diese Quelle der Stärke denken. Diese innere Kraft aber ist das wirkliche und unverlierbare Kennzeichen der wahren Kirche; die Zukunft wird der Kirche gehören, wenn sie imstande ist, die sittliche Lebensführung des Einzelnen zu gestalten, deren Evidenz Bardaisan anzurufen kein Bedenken trug.

VI.

DIE THOMASAKTEN UND DER HYMNUS VON DER SEELE.

Die Kunst, Geschichten zu erzählen, ist vielleicht die wunderbarste von allen menschlichen Erfindungen, und im Osten hat man sich von jeher vorzüglich auf diese Kunst verstanden. Es darf uns daher nicht überraschen, wenn die beste und originellste Schrift der syrischen Literatur eine Novelle ist. Durch einen merkwürdigen Zufall, der sich allerdings, wie ich glaube beweisen zu können, als eine enge literarische Verwandtschaft herausstellen wird, enthält diese Novelle ein selbständiges Gedicht, das das schönste Erzeugnis nicht nur der syrischen Literatur darstellt, sondern auch der ganzen alten Kirche. Diese Novelle ist die Geschichte des Judas Thomas, des Apostels von Indien; das Lied ist den modernen Gelehrten bekannt als der »Hymnus von der Seele«.

Das Werk, das den Titel Thomasakten führt, ist den Gelehrten, die sich mit den christlichen Legenden befassen, in der einen oder andern Gestalt schon lange bekannt. Auf den bildlichen Darstellungen ist Thomas meistens mit einem Speer in der Hand abgebildet; das beruht wahrscheinlich auf unseren Akten, denen zufolge er durch Speerwürfe das Martyrium erlitten hat. In einer Hinsicht ist jedoch die Geschichte des Thomas eine neue Entdeckung. Sie ist erst ziemlich spät in

der Form aufgefunden worden, die dem Original einigermassen nahe steht, und erst spät hat man erkannt, dass es sich um eine ursprünglich syrische Erzählung handelt. Aber gerade darum ist das Werk im wesentlichen nur den Gelehrten bekannt geworden, zumal die englische Uebersetzung des Syrers durch Wright[1] schon längst vergriffen ist. Und doch kann die Erzählung den Vergleich mit Bunyans Pilgerreise aushalten.

Ich gebe zunächst eine kurze Inhaltsübersicht.

I. Die zwölf Apostel verteilen durch das Los die Länder der Erde unter sich; das Los, nach Indien zu gehen, trifft dabei den Judas Thomas, d. h. den »Zwilling«. Judas aber hat keine Lust hinzugehen und dort zu predigen. Darum erschien der Herr einem indischen Kaufmann namens Ḥabbân, einem Diener des Königs Gundafar, und Ḥabbân kaufte Thomas als Sklaven. Thomas und sein neuer Herr schiffen sich nun nach Indien ein und verlassen das Schiff wieder in der Stadt Sandarûk. Hier findet gerade ein Hochzeitsfest statt, das der König für seine Tochter veranstaltet hat. Sie nehmen nun an dem Schluss dieses öffentlichen Festes teil. Thomas singt dabei ein seltsames Lied. Einem der Gäste, der ihn grob behandelt hat, prophezeit er den Tod, und in derselben Nacht tritt das vorausgesagte Ereignis ein. Der König hört davon und zwingt nun Thomas hinzugehen und über der Braut ein Gebet zu verrichten. Das tut der Apostel und geht dann fort. Als nachher Braut und Bräutigam allein sind, erscheint ihnen der Herr in der Gestalt des Thomas und überredet sie beide, ein jungfräuliches Leben zu führen. Auch der König wird schliesslich noch bekehrt und die beiden jungen Leute vereinigen sich in Indien wieder mit Thomas.

II. Inzwischen waren Thomas und Ḥabbân nach Indien zu dem König Gundafar gekommen und Thomas erhält den Auftrag, dem Könige einen Palast zu bauen.

III. Nach der Episode von dem Palastbau erweckt Thomas einen Jüngling, der von einem Untier in Gestalt einer schwarzen Schlange

[1] Wright, Apocr. Acts of the Apostles ed. a. transl. 1871 p. 146 bis 298. Zum folgenden vgl. meine Schrift Early Christianity outside the Roman Empire p. 64 ff. [Eine sorgfältige deutsche Uebersetzung von R. Raabe findet sich in Henneckes neutest. Apokryphen S. 480 ff.]

tot gebissen worden war. In dieser Erzählung werden wie in einigen andern die Gebete und Ermahnungen des Thomas ziemlich ausführlich mitgeteilt, sodass die Beschreibung des Vorganges an sich das Interesse an der Erzählung nicht erschöpfen kann.

IV. Hierauf kommt ein Eselsfüllen von der Art, die dem Propheten Bileam gedient hatte, redet und schickt den Apostel nach einer Stadt. Am Tore der Stadt fällt das Füllen hin und verendet.

V. In der Stadt befreit Thomas ein schönes Weib von den Angriffen eines Dämons. Das Weib wird getauft und empfängt das Abendmahl.

VI. Während der Feier wird die Hand eines jungen Mannes leblos und er bekennt, dass er ein Weib getötet habe, weil es nicht mit ihm ein jungfräuliches Leben führen wollte. Da er die Tat bereut, führt er Thomas zu dem Leibe der Getöteten und auf dessen Gebet kehrt sie wieder zum Leben zurück. Sie beschreibt nun die Qualen der Unkeuschen, die sie in der Hölle gesehen hat, und der Apostel knüpft daran eine Ermahnung zur Keuschheit.

VII. Hiernach kommt, während der Apostel in Indien predigt, der Feldherr des Königs Mazdai namens Sifûr, und bittet ihn, er möge doch sein Weib und seine Tochter von einem Dämon befreien, der sie quäle. Thomas lässt seine Gemeinde unter der Aufsicht des Diakons Xanthippus zurück, und begleitet den Feldherrn. Unterwegs brechen die Pferde vor dem Wagen zusammen; aber vier wilde Esel tauchen auf, lassen sich anschirren und mit ihrer Hilfe werden die Dämonen ausgetrieben und die beiden Frauen geheilt.

VIII. Einige Zeit danach wird eine vornehme Dame, Mygdonia, die Gemahlin des Kârîš, eines Verwandten des Königs Mazdai, von Thomas zu einem jungfräulichen Leben bekehrt. Kârîš ist in Verzweiflung; und da er selbst Mygdonia nicht zwingen kann, so geht er zum König und beschwert sich bei ihm. Dieser lässt Thomas verhaften und im Hause des Feldherrn Sifûr einsperren. Der Apostel wird nun abgeführt und singt im Gefängnis das Lied, auf das später noch zurückzukommen sein wird. Mygdonia aber bleibt fest und besucht den Apostel heimlich im Gefängnis mit ihrer Amme Narqia. Inzwischen kommen der König und Kârîš, der glaubt dass Mygdonia von dem Apostel verzaubert worden sei, dahin überein, den Apostel zu entlassen, wenn er Mygdonia überrede, wieder ihre vorige Gesinnung anzunehmen. Thomas erklärt zwar, das werde nichts helfen und weder sein Zureden noch Folterqualen würden den neuen Geist

aus ihr austreiben können. Wirklich trifft das auch ein, denn Mygdonia weigert sich den Apostel anzuhören, als er vorgibt, er wolle ihr zureden, zu ihrem Gatten zurückzukehren. Thomas geht nun wieder in das Haus des Sifûr, tauft ihn und seine Familie und spendet ihnen das Abendmahl. Zu derselben Zeit bekehrt Mygdonia das Weib des Königs Mazdai, Tertia. Der König wird nun sehr zornig und lässt den Apostel wieder ins Gefängnis schleppen. Unterwegs aber bekehrt dieser Wizân, einen Sohn des Königs. Im Gefängnis predigt der Apostel noch einmal, indem er mit dem Vaterunser beginnt. Manašar, das Weib des Wizân, das durch den Herrn selbst von einer langwierigen Krankheit geheilt worden ist, kommt zu ihnen ins Gefängnis, und der Apostel tauft alle, Wizân, Manašar und Tertia. Am nächsten Morgen wird Thomas herausgeführt und vom König zum Tode verurteilt. Er wird aus der Stadt hinausgebracht und nachdem er ein kurzes Gebet gesprochen hat, von vier Soldaten mit Speeren erschossen. Vor seinem Tode hat er noch Sifûr und Wizân ordiniert und die Bekehrten werden durch eine Erscheinung des zum Himmel aufgefahrenen Thomas gestärkt. Die Gebeine des Apostels werden von einem Gläubigen heimlich weggenommen und nach dem Westen gebracht. Lange Zeit nachher befreit der Staub von dem Grab des Apostels einen Sohn des Königs von einem Dämon; daraufhin wird auch der König Mazdai gläubig und bittet Sifûr und die Brüder um Vergebung.

Dies ist die Geschichte von Thomas. Es mag wohl sein, dass manche Einzelheiten der Erzählung älter sind als die Akten, von deren Inhalt ich nur eine knappe Uebersicht gegeben habe. Die Gebeine des Apostels wurden in Edessa aufbewahrt, wenigstens von der Mitte des vierten Jahrhunderts an, und es ist wahrscheinlich, dass von dem Reliquienschrein die Legende von ihren Schicksalen ausgegangen ist.

Eine der seltsamsten Gestalten der Erzählung ist jüngst von Harris genauer untersucht worden in seiner vorzüglichen Studie über den Einfluss der himmlischen Dioskuren auf die christliche Legende[1]. Bekanntlich heisst Thomas »Zwilling«, und so wird Thomas auch von der syrischen Legende genannt.

[1] J. R. Harris, The Dioscuri in the Christian Legend p. 20 ff.

Folgerichtig hat auch das älteste syrische Evangelium Judas, der nicht der Ischariot war (Joh. 14, 22) mit demselben Namen bezeichnet, den auch der Held unserer Geschichte führt. Ueberraschend ist nur, dass die Akten den Judas für einen Zwillingsbruder des Herrn selbst halten. Nicht nur werden die beiden in den Akten von Männern und Frauen verwechselt, sondern auch die Dämonen und die wilden Tiere begrüssen den Apostel als den »Zwillingsbruder des Herrn« [1]. Es ist daher nicht zu verwundern, dass einige Handschriften den Titel getilgt haben.

Dieser eigentümliche Titel und der darin ausgesprochene Gedanke hat Harris zu seiner Studie veranlasst, und ich glaube, dass man seinen Folgerungen im ganzen beistimmen muss. Er meint, dass der Herr und Thomas einen heidnischen Kult der Dioskuren abgelöst habe; von ihnen sei der eine für sterblich, der andere für unsterblich angesehen worden, wie Kastor und Pollux, wie der Abendstern, der untergeht, und der Morgenstern, der am Himmel bleibt, bis es völlig Tag ist. Harris findet nun auch den Ursprung einiger merkwürdiger Züge in der Geschichte des Thomas, wie sie in den Akten erzählt wird. Dass die Attribute der Dioskuren auf Thomas übertragen worden sind, ergibt sich daraus, dass Thomas sowohl als Steinmetz wie als Zimmermann dargestellt ist; auch als Bezähmer wilder Esel kommt er vor. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass an der oben (S. 116) angeführten Stelle in dem Dialog über das Schicksal, die daraus in den Thomasakten fast wörtlich entlehnt worden ist, von Künsten die Rede ist, in denen es, wie man erwarten sollte, die Christen als solche nicht weit gebracht hätten, z. B. Steinhauerei, Baukunst, Schifffahrt. Diese Künste sind aber unter den traditionellen Beschäftigungen der Dioskuren genannt. Immerhin bleibt doch noch vieles zweifelhaft und unsicher in dieser blendenden Studie [2].

[1] Wright p. 197. 208. (Uebers. p. 170. 180.)

[2] Aeusserst kühn ist der Versuch von Harris, die verstümmelte In-

Es ist bei den Thomasakten, wie bei jeder guten Erzählung am besten, wenn man sie für sich selbst sprechen lässt. Ich wähle als Probe die Erzählung, wie Thomas nach Indien kommt und dem König im Himmel einen Palast erbaut[1].

»Als Judas mit dem Kaufmann Ḥabbân in das Gebiet von Indien gekommen war, ging Ḥabbân zur Begrüssung des Königs Gundafar weg und erzählte ihm von dem Baumeister, den er für ihn mitgebracht habe. Und der König war sehr erfreut und gebot, dass Judas vor ihn kommen sollte. Und der König sprach zu ihm 'Was für eine Kunst verstehst du?' Judas sagte: 'Ich bin ein Zimmermann, der Knecht eines Zimmermanns und Architekten'. Er sprach zu ihm: 'Was verstehst du zu machen?' Judas sagte: 'Aus Holz Pflüge, Joche, Ochsenstecken, Ruder für Kähne und Mastbäume für Schiffe; und aus Steinen Grabsteine und Denkmäler und Königspaläste.' Der König sprach zu Judas: 'Ich suche einen solchen Künstler. Willst du mir einen Palast bauen?' Judas sprach zu ihm: 'Ich will ihn bauen und zu Ende führen, denn ich bin gekommen, zu bauen und zu zimmern'.

Und der König nahm ihn mit und ging mit ihm ausserhalb des Tores und redete mit ihm über die Art des Palastbaues und über die Fundamente, wie diese gelegt werden sollten. Und als sie an den Platz gekommen waren, wo der König den Palast erbaut haben wollte, sprach er zu Judas: 'Hier sollst du mir einen Palast erbauen'. Judas sagte: 'Ja, das ist der Platz, der dafür geeignet ist'. Nun war aber der Platz so beschaffen; es war ein Hain und in der Nähe war

schrift auf einer der beiden grossen Säulen von Edessa als eine Dedikation an die Konstellation der Gemini zu deuten. Neuerdings aber ist es mir gelungen, eine gute Photographie von Edessa zu erlangen. Die Inschrift ist ganz lesbar, aber die Deutung auf die Gemini kann man gar nicht billigen. Siehe meine Abhandlung in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* für 1906, S. 149—155.

[1] Nach WRIGHT, Apocr. Acts, Engl. Uebers. p. 159 ff.

reichlich Wasser. Da sagte der König zu ihm: 'Fange hier mit dem Bau an'. Und Judas entgegnete: 'Ich kann jetzt nicht bauen'. Da sprach der König zu ihm: 'Und wann bist du imstande zu bauen?' Judas sagte: 'Ich werde im Herbst beginnen und im Frühjahr fertig sein'. Der König sprach zu Judas: 'Alle Gebäude werden im Sommer aufgeführt; und du willst im Winter bauen?' Judas sagte: 'Bei einem Palast kann man es nur so machen'. Da sagte der König zu ihm: ‚Gut denn; zeichne mir aber den Riss auf, damit ich es sehen kann, denn ich werde jetzt lange nicht mehr herkommen'. Und Judas kam, nahm einen Massstab und begann auszumessen. Und er legte die Türen ostwärts für das Licht, und die Fenster nach Westen für die Luft und die Küche nach Süden und die Brunnen für die Arbeiten im Hause nach Norden. Der König sprach zu ihm: 'Wirklich, du bist ein guter Künstler und verdienst, einem Könige dienstbar zu sein'. Und er gab ihm eine grosse Geldsumme und ging von ihm fort, und sandte ihm von Zeit zu Zeit noch mehr Silber und Gold.

Aber Judas ging in die Dörfer und Städte und diente den Armen, sorgte für die Bekümmerten und sprach: 'was dem Könige ist, soll ihm gegeben werden, und was übrig bleibt, soll für vieles andere sein'.

Nach langer Zeit sandte der König Boten zu Judas und liess ihm sagen: 'Berichte mir, was du getan hast und was ich dir noch schicken soll'. Und Judas liess ihm sagen: 'Der Palast ist gebaut, nur das Dach ist noch nicht fertig'. Da schickte der König Silber und Gold und liess ihm sagen: 'Lass den Palast decken!' Und der Apostel pries unsern Herrn und sprach: 'Ich danke dir, Herr, dass du starbst, um mir das Leben zu geben und dass du mich verkauft hast, damit ich der Befreier von vielen würde'. Und er liess nicht ab zu lehren und die Bedrückten zu unterstützen, indem er sprach: 'Möge euer Herr euch das Uebrige geben, denn er ist der Ernährer

der Waisen und der Versorger der Witwen und er unterstützt alle, die in Bekümmernis sind'.

Und als der König in die Stadt kam, fragte er jeden von seinen Freunden nach dem Palast, den Judas für ihn erbaut habe; aber sie sagten zu ihm: 'Hier ist kein Palast erbaut worden, und er hat weiter nichts getan, als dass er in den Städten und Dörfern umhergegangen ist, die Armen beschenkt und sie den neuen Gott gelehrt hat; auch hat er die Kranken geheilt, die Dämonen ausgetrieben und manche anderen Dinge der Art getan. Und wir behaupten, dass er ein Hexenmeister ist; aber seine Barmherzigkeit und seine Heilungen, die er ohne Entschädigung verrichtet, und seine Enthaltsamkeit und seine Frömmigkeit beweisen, dass er entweder ein Magier oder ein Apostel des neuen Gottes ist. Denn er fastet viel und isst nur Brot und Salz und trägt nur ein Gewand und nimmt von niemand etwas für sich, sondern wenn er etwas hat, gibt er es den Armen'. Und als der König dies hörte, schlug er sich mit der Hand vors Gesicht und schüttelte sein Haupt.

Und er sandte hin und liess Judas und den Kaufmann holen, der ihn erworben hatte, und sprach zu ihm: 'Hast du mir den Palast erbaut?' Judas sprach zu ihm: 'Ich habe deinen Palast erbaut'. Der König sagte zu ihm: 'Wann können wir hingehen, ihn zu besehen?' Judas sprach: 'Du kannst ihn jetzt nicht sehen, sondern erst, wenn du aus der Welt geschieden bist'. Da wurde der König sehr zornig und befahl, dass Judas und der Kaufmann, der ihn gebracht hatte, gebunden ins Gefängnis geworfen würden, bis er ihn wegen seiner Taten verhöre und erführe, wem er das Geld gegeben habe, und er ihn dann vernichte. Aber Judas ging fröhlich hin und sprach zu dem Kaufmann: 'Fürchte dich nicht, sondern glaube nur, und du wirst von dieser Welt frei werden und wirst in der zukünftigen Welt desto reicheres Leben empfangen'.

Und der König überlegte, durch welche Todesart er Judas

und den Kaufmann vernichten solle. Und er beschloss, er wolle ihn lebendig schinden und ihn mit seinem Genossen, dem Kaufmann, verbrennen lassen. In derselben Nacht wurde des Königs Bruder, mit Namen Gad, krank infolge des Kummers und wegen des Angriffes, der auf den König verübt worden war. Und er sandte hin und liess den König rufen und sprach zu ihm: 'Mein Bruder, ich befehle dir mein Haus und meine Kinder, denn ich bin traurig und muss sterben wegen des Angriffes, der auf dich verübt worden ist. Wenn du diesen Hexenmeister nicht strafst, so wird meine Seele in der Unterwelt keine Ruhe haben'. Der König sprach zu ihm: 'Die ganze Nacht habe ich überlegt, wie ich ihn vernichten soll, und ich habe beschlossen, ihn lebendig zu schinden und dann zu verbrennen'. Da sprach sein Bruder zu ihm: 'Und wenn es noch etwas schlimmeres gibt, so tue es ihm an; und ich befehle dir mein Haus und meine Kinder'.

Und als er dies gesagt hatte, schied seine Seele von ihm. Und der König trauerte um seinen Bruder, weil er ihn sehr lieb gehabt hatte, und er beabsichtigte ihn in einem prächtigen Grabe beizusetzen. Aber als die Seele des Gad, des Bruders des Königs, ihn verlassen hatte, nahmen sie Engel und trugen sie in den Himmel und sie zeigten ihr dort die Plätze, damit sie zusehe, wo sie sein wolle. Als sie dann zu dem Palast kamen, den Judas seinem Bruder erbaut hatte, sah ihn der Bruder und sprach zu den Engeln: 'Ich bitte euch, meine Herrn, lasst mich in einem der unteren Zimmer dieses Palastes wohnen'. Da sagten die Engel zu ihm: 'Du kannst nicht in diesem Palaste wohnen'. Er sprach: 'Warum?' Sie sagten zu ihm: 'Diesen Palast hat ein Christ für deinen Bruder erbaut'. Da sprach er zu ihnen: 'Ich bitte euch, meine Herrn, lasst mich hingehen und von ihm diesen Palast kaufen; denn mein Bruder versteht nichts davon und er wird ihn mir verkaufen'.

Da liessen die Engel die Seele Gads gehen. Und als man seinen Leib in das Sterbekleid einhüllte, trat die Seele in ihn ein und er sprach zu denen, die vor ihm standen: 'Ruft meinen Bruder her, damit ich ihm eine Bitte vortrage'. Da sandte man an den König die Botschaft: 'Dein Bruder ist aufgelebt'. Und er stand sofort auf und kam in das Haus seines Bruders mit einer Menge Volks. Und als er neben das Bett getreten war, war er so überrascht, dass er nicht sprechen konnte. Sein Bruder sprach zu ihm: 'Ich weiss, mein Bruder, dass wenn jemand von dir um meinetwillen die Hälfte deines Königreiches verlangt hätte, so hättest du es ihm gegeben. Und nun bitte ich dich, verkaufe mir das, woran du hast lassen arbeiten'. Der König sprach zu ihm: 'Sage mir, was ich dir verkaufen soll'. Und er sprach zu ihm: 'Schwöre mir!' Und er schwur ihm, dass er ihm geben werde, was er von seinem Besitz erbitte. Da sprach er zu ihm: 'Verkaufe mir den Palast, den du im Himmel hast'. Der König sagte zu ihm: ‚Wer gibt mir einen Palast im Himmel?' Sein Bruder sprach zu ihm: 'Den der Christ für dich gebaut hat'. Da verstand der König und er sagte zu seinem Bruder: 'Diesen kann ich dir nicht verkaufen; aber ich will beten und Gott bitten, dass ich hineingehen und ihn empfangen darf, und dass ich würdig sei, unter seinen Bewohnern zu sein. Und du, wenn du dir wirklich auch einen solchen Palast erbauen willst, dieser Architekt wird dir einen bauen, der noch besser ist als meiner'. Und der König sandte hin und liess Judas holen und den Kaufmann, der mit ihm ins Gefängnis geworfen worden war, und sprach zu ihm: 'Ich bitte dich als ein Mensch, der einen Diener Gottes bittet, dass du für mich betest und Gott für mich bittest, dass er mir vergeben möge, was ich an dir getan habe, und dass er mich würdig machen möge, in den Palast einzuziehen, den du für mich gebaut hast, und dass ich ein Verehrer des Gottes werde, den du predigst'.

Der König und sein Bruder wurden dann bekehrt, gleich darauf getauft und zum Abendmahl zugelassen.

Ich habe diese Erzählung hier fast vollständig eingefügt, teils um ihrer selbst willen, teils damit man einen Anhalt zum Vergleich hat mit dem, was diese Akten unzweifelhaft ergänzen soll, dem in die Erzählung eingeflochtenen Lied, das als der »Hymnus von der Seele« bekannt ist.

Was die Thomasakten für den Historiker interessant macht, sind nicht die Erlebnisse des Apostels, sondern seine Gebete und Predigten, und die Lehre, die er vertritt. Diese sind nicht als nebensächliche Zutaten des Erzählers anzusehen, sondern sie bilden den Hauptinhalt des Buches. Was der Verfasser ernsthafter Beachtung empfehlen will, ist das Evangelium von der Jungfräulichkeit und Armut und von seinem Einfluss auf die Seele. Das Werk war bitter ernst gemeint; kein alter Schriftsteller, weder ein orthodoxer noch ein heterodoxer, würde das Gebet des Herrn je als blossen Schmuck der Rede zitiert haben.

Indem ich die Thomasakten als ein syrisches Originalwerk und nicht als eine Uebersetzung aus dem Griechischen betrachtet habe, ist von mir ein Resultat vorausgesetzt worden, für das ich an anderer Stelle die Beweise zu liefern versucht habe[1]. Manche von diesen Beweisen beruhen auf Einzelheiten der Kritik oder auf Feinheiten der Syntax der syrischen Sprache und können daher an dieser Stelle nicht vorgeführt werden. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, dass heute der syrische Ursprung der Thomasakten fast von allen Gelehrten, meinem Freunde Nöldeke in Strassburg an der Spitze, angenommen wird. Aber auch abgesehen von den philologischen Beweisen lässt sich leicht erkennen, dass das ganze Gerüst der Erzählung in die Gegend zwischen Euphrat und

[1] Vgl. Journal of Theol. Studies I, 280—290. II, 429. III, 94. S. auch Bonnets Ausgabe in den Acta apost. apocr. II, 2 p. XX sqq.

Tigris gehört. Die Eigennamen sind einem syrischen Christen geläufig gewesen; ein Grieche würde kaum auf sie verfallen sein. Wollen wir ihren Ursprung ermitteln, so müssen wir Justis Iranisches Namenbuch befragen, nicht Papes Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Mazdai, Wêzân, Manašar sind gute altpersische Namen, Mygdonia wird nach dem Fluss bei Nisibis genannt, wie der Edessener Bardaisan nach dem Flusse von Edessa genannt ist. Ein neckischer Zufall hat es gefügt, dass in einer altrömischen Urkunde über den Verkauf eines mesopotamischen Sklaven, die ihren Weg in eine moderne Bibliothek gefunden hat, der Name des Sklaven Abbanes ist, gerade wie der Kaufmann heisst, der Judas Thomas von Christus kaufte. Ausser Xantippus, dem Diakon, und Tertia, der Königin, ist kein occidentalisch klingender Name in der ganzen Schrift zu finden [1].

Ich habe die Akten als unorthodox bezeichnet. Das verlangt noch eine Erläuterung. Legt man die Massstäbe des abendländischen Christentums an, so sind sie in mancher Hinsicht allerdings häretisch. Aber die syrische Kirche stand viel mehr auf dem Standpunkt des Aphraates als dem des Athanasius. Selbst was die Beurteilung der Ehe angeht und was sie über die Enthaltsamkeit lehrte, steht nicht in einem offenbaren Gegensatz zu der kirchlichen Lehre; denn den Getauften war es verboten zu heiraten oder als Mann und Frau zu leben. Die Akten entfernen sich also nicht weit von Aphraates. Denn wie wir oben gesehen haben, hat die altsyrische Kirche den Ehestand nicht als heilig angesehen. An-

[1] Harris (Dioscuri p. 27) vermutet, dass dies ein bekannter Name eines der Wagenlenker der himmlischen Zwillinge gewesen sei. Xanthippus ist nur in den Akten erwähnt (Wright p. 204) als der Mann, den Thomas bei seinem Weggang als Gemeindebeamten zurückliess. Ebenso heisst es von Ptolemäus Euergetes: Ciliciam autem amico suo Antiocho gubernandam tradidit et Xanthippo alteri duci provincias trans Euphratem (Hieronymus, Comm. in Daniel. zu XI, 9); vgl. E. R. Bevan, The House of Seleucus I, 189 Note.

dererseits beruht die Unorthodoxie der Akten auch nicht nur auf den Elementen, die man gewöhnlich als gnostisch ansieht. Als solche gelten die mystischen und bisher noch sehr unvollkommen verstandenen Ausdrücke in den Gebeten und Anrufungen des Thomas. Ich will gewiss das Interesse an diesen seltsamen Sätzen nicht verringern; dunkel wie sie sind, stellen sie unzweifelhaft Berührungspunkte dar mit ebenso dunkeln Sätzen in bardesanischen Hymnen, die Ephraim zitiert hat. Es ist allerdings richtig, dass manche von diesen Ausdrücken in dem syrischen Text fehlen, den WRIGHT aus einer Handschrift des Britischen Museums herausgegeben hat; andere finden sich nicht in der von Bedjan benutzten Handschrift Sachaus in der kgl. Bibliothek zu Berlin, so dass wir für sie nur auf die alte griechische Uebersetzung angewiesen sind. Aber manche der verdächtigsten Sätze sind sicher nicht der Ausdruck einer heterodoxen Lehre, sondern nur Ausfluss der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Uebersetzers.

Mir scheint also, dass die wahre Häresie des Verfassers der Akten nicht in seiner Kosmogonie zu finden ist, sondern in seiner Unabhängigkeit und seiner puritanisch strengen und rücksichtslosen Haltung. Von dem Augenblick an, wo Thomas nach Indien abreist, hören wir von den andern Aposteln nichts mehr. Das Wort Kirche kommt nur einmal vor und da ist es vermutlich ein Fehler. Unkatholisch ist auch das geringe Interesse für die Polemik gegen die Juden und den Götzendienst. Der Verfasser trägt keine unorthodoxen Anschauungen über den alten Bund oder die Verehrung der Heidengötter vor; mit einer Redewendung geht er über diese Dinge hinweg. So lesen wir, dass die Propheten Gottes Willen ausgesprochen hätten, dass aber das Volk ihnen nicht gehorchte, weil sein böser Genius es abhielt [1]. Ebenso bekennen

[1] WRIGHT p. 207 der engl. Uebers. Im Syrischen steht *jaṣrhôn bîšâ*; vgl. Deut. 31 21 und die verwandten jüdischen Lehren.

die Dämonen, dass sie Gefallen haben an der Weinspende auf dem Altar und auch an Ehebruch und Mord. Aber das sind nur beiläufige Anspielungen. Sonst predigt Thomas nicht gegen die Götzen, sondern gegen das Böse im Menschen. Und dagegen halte man die ausgedehnte Polemik gegen die Juden bei Aphraates und die langen Reden gegen den Götzendienst in der »Lehre des Addai«. Man war es so sehr gewöhnt, dass die Märtyrerakten ein Zeugnis gegen den Götzendienst enthielten, dass in der lateinischen Uebersetzung der Thomasakten ein langes Stück interpoliert ist, in dem erzählt wird, wie Thomas die Verehrung des Sonnengottes bekämpfte, als er vor den König Mazdai gebracht wurde.

Das Interesse des Verfassers der Akten hängt am Tun des Menschen, nicht an den miteinander streitenden Ansprüchen der rivalisierenden Religionen. Kurz gesagt, für ihn handelt es sich um die Bekehrung der einzelnen Seele, nicht um die Stärkung der kirchlichen Position. Bei den katholischen Schriftstellern der ältesten Zeit lag die Sache anders. Ihnen brannte die jüdische Frage auf der Seele, nicht weil sie die Juden hatten bekehren wollen, sondern weil ihre eigne Position in Frage stand. Da waren die heiligen Orakel, die Verheissungen Gottes an sein Volk; wem galten sie? Es war eine Lebensfrage für die älteste Christenheit, ihren Anspruch an das Erbe des alten Bundes zu begründen. Etwas anders lag der Fall bei den Gnostikern. Das erste Christentum war eine historische Religion; ihr Wahrheitsbeweis waren die Schriften des Alten Testamentes und die Ereignisse des Lebens Jesu. Gnostizismus war eine Philosophie. Diese Philosophie kann aus dem Alten oder Neuen Testamente illustriert werden, aber sie ist unabhängig davon. Was dem Verfasser unserer Akten Unruhe schuf, war nicht die Beziehung der alten Verheissungen Gottes, sondern die Ziellosigkeit des Menschenlebens, das ihm von Angst und Sorge um

das Unbeständige und das Vergängliche erfüllt zu sein schien.

In dem Begriff von der Kirche — d. h. der organisierten Körperschaft der Gläubigen — als einer Sache, für die an sich gearbeitet werden muss, liegt die wahre Scheidelinie zwischen Katholizismus und Gnostizismus, zwischen Aphraates und den Thomasakten. Für die von Judas Thomas Bekehrten gab es auf Erden in der Tat keine Aufgabe mehr zu erfüllen. »Gingen die Tage doch leise über mich hinweg«, sagt Mygdonia, »und würden alle Stunden eine einzige, damit ich aus dieser Welt scheiden könnte! dann ginge ich hin und sähe das herrliche Eine, von dem ich habe erzählen hören [1], das eine, das lebt und Leben spendet denen, die daran glauben, wo es weder Tag noch Nacht gibt, nicht Finsternis sondern Licht, und weder Gut noch Böse, weder Reich noch Arm, weder Mann noch Weib, weder Sklave noch Freier, noch einen Stolzen oder Hochmütigen, der sich über den Demütigen erhebt« [2]. Die alte Kultur war in Trümmer gegangen, aber dieser religiöse Nihilismus wusste nichts Neues an ihre Stelle zu setzen. Dem orthodoxen Christen aber stand die Kirche wie Aaron zwischen Tod und Leben; sie war ein Mittelding zwischen der künftigen Welt und der gegenwärtigen. Sie war der Leib Christi und darum unsterblich, wert, dass man dafür lebte und arbeitete. In der Welt war sie aber wie das römische Reich selbst. So bildete die Idee von der Kirche einen festen Punkt, um den sich langsam eine neue Kultur kristallisieren konnte.

Die Thomasakten berichten, dass der Apostel in dem Hause des Sifûr verhaftet und auf den Befehl des Königs ins Gefängnis geworfen wurde, weil er Mygdonia bekehrt hatte. In dem Gefängnis singt er, wie Paulus und Silas in Philippi, ein Lied. Aber das Lied, das er angeblich bei dieser Gelegenheit

---

[1] Der Text von WRIGHT wird hier durch die Fragmente vom Sinai bestätigt.

[2] WRIGHT p. 265 der engl. Uebersetzung.

gesungen haben soll, ist durchaus nicht so, wie wir es in dieser Situation erwarten müssten. Es gilt daher als ausgemacht, dass der Hymnus, obgleich er in Wrights syrischer Handschrift ebenso wie in der von Bonnet glücklich wieder aufgefundenen griechischen Handschrift zu finden ist, ursprünglich mit den Akten nichts zu schaffen[1] hat; daher meint man auch heute noch vielfach, dass er von einem alten Herausgeber der Schrift willkürlich eingefügt worden sei[2]. Dass er ursprünglich syrisch ist, beweist nicht nur der Stil, sondern auch die Metrik. Er ist in Verszeilen von je zwölf Silben geteilt, mit einer Cäsur, die jede Zeile in zwei Hälften teilt, jede von sechs und sechs, oder die eine von fünf die andere von sieben Silben. Fünf dieser zwölfsilbigen Verszeilen bilden nach meiner Ansicht eine Strophe.

Der Inhalt des Liedes ist erzählender Natur. Man pflegt es den Hymnus von der Seele zu betiteln, aber man könnte es ebensogut eine kurzes Epos nennen, wie einen Hymnus. Denn es erzählt, wie ein Prinz nach Aegypten geht, um dort eine von einem Drachen gehütete Perle zu erstreiten. Die Reise des Helden führt durch unbekannte Gegenden. Seine Heimat aber ist das Partherreich, das ungefähr dem heutigen Persien entspricht. Der König dieses Reiches, sein Vater, lebt entweder in Hyrkania, nahe dem Kaspisee, oder in Rhages,

[1] Der syrische Originaltext steht bei Wright Apocr. Acts I, 274 ff. (vgl. II, 238 ff.). [S. auch A. A. Bevan, The hymn of the Soul (Texts and Studies V, 3). Hoffmann, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. IV, 273 ff. Preuschen, zwei gnostische Hymnen 1904.] Vgl. Lipsius-Bonnet, Acta ap. apocr. II, 2, 219 sqq.

[2] Ich möchte hier meine persönliche Ansicht dahin ausdrücken, dass der Hymnus von dem Verfasser der Akten selbst eingefügt worden ist, ebenso wie er das Vaterunser in einem Gebete des Thomas verwendet hat. Dass der Hymnus von den Akten unabhängig sein muss, ist deutlich; aber es ist nicht deutlich, dass der Verfasser der Akten von dem Hymnus unabhängig ist. Tatsächlich wird der grosse Hymnus zu der Lehre der Sekte gehört haben, zu der auch der Verfasser der Akten zu rechnen ist (vgl. Ephraim, Komm. zum 3. Kor. p. 119).

nahe Theheran. Der Schätze des Königreichs liegen in Elymais und den Bergheiligtümern von Atropatene, dem heutigen Adherbaidschan, oder sie kommen über das Gebirge aus den unbekannten Ländern von Indien. Mit dem sicheren Takte des wahren Dichters nennt der Verfasser die modernen Städte Seleucia und Ktesiphon nicht; für den Prinzen ist das ganze Euphrattal das Land Babylon, ein fremdes, feindliches Land, in dem Dämonen hausen. Aegypten ist ebenfalls nicht das weltgeschichtlich bekannte Land, die Kornkammer des römischen Reiches, sondern ein unbekanntes, dunkeles Land, die Heimat der Zauberei, das Land, aus dem das auserwählte Volk entfloh, ein Land, das in geheimnisvoller Ferne hinter dem Meere lag. Aber zwischen Babylon und dem Meere, wo der Held die weite Ebene durchwandern muss, nachdem er die heimatlichen Berge verlassen hat, dort liegt Maišan oder Mesene, ein freundliches Land, das irgendwie noch zu seines Vaters Reich gehört. Der einzige Gefährte, den er in dem verhassten Aegypterlande findet, scheint ein Kaufmann aus Maišan zu sein, der wie er ein Landesfremder ist. Als er wieder in die Heimat zurückkehrt, nehmen die Gefahren in Maišan wieder ein Ende.

Obgleich die Erzählung nirgends von irgend einer lehrhaften oder philosophischen Ausführung unterbrochen ist, liegt die Hauptabsicht dieser Allegorie klar zu Tage. Nöldeke [1] hat das mit folgenden Worten angegeben: »Wir haben hier das alte gnostische Lied von der Seele, die, von himmlischem Ursprung, auf die Erde gesandt wird und hier ihren Ursprung und ihre Aufgabe vergisst, bis sie durch höhere Offenbarung erweckt wird, ihren Auftrag vollzieht und nun nach oben zurückkehrt, wo sie das himmlische Kleid, ihr ideales Ebenbild, wiederfindet und in der Nähe der höchsten Himmelsmächte gelangt.« — Es mag aber doch hier bemerkt sein,

[1] Nöldeke in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft XXV, 677.

dass manche Einzelheiten in Wirklichkeit gar nicht so auffallend sind, wie sie uns auf den ersten Blick erscheinen, da wir gewöhnt sind, religiöse Gedanken immer nur durch das Medium griechischer Theologie anzusehen. Der König der Könige, die Königin des Ostens und der nächste an Rang, der Vizekönig, sind Vater, Mutter und Bruder der Seele. Sie scheinen eine Parallele zu Vater, Sohn und Hl. Geist zu sein. Eine solche Vorstellung musste für den griechischen Theologen des 4. Jahrhunderts etwas Anstössiges haben. Nicht so für den Semiten, für den das Wort für Geist und Wind Femininum ist, wie sich denn auch Aphraates nicht scheut, den Hl. Geist die Mutter eines Menschen zu nennen, die Mutter, von der die Schrift sage, dass er sie verlasse, wenn er ein Weib nehme [1].

Auch die Vorstellung von einem himmlischen Gewande ist uns viel weniger geläufig, als sie es dem altchristlichen Denken war. Paulus sagt (2 Kor 5 2), er sehne sich nach der Behausung, die vom Himmel ist, und er verlangt, dass er damit überkleidet werde. Was er wünschte, war weder eine Behausung noch ein Gewand, sondern eine himmlische Gestalt. Das syrische Wort bezeichnet ein »glänzendes« oder »scheinendes Ding«; es wird »aufgesetzt« oder »angezogen« von der Seele, es breitet sich aus, wie ein Gewand. Andererseits wird es dargestellt, wie es den heimkehrenden Prinzen aufnimmt, und wie es mit seinen Geleitsmännern redet. Das Wort »Körper« wird von ihm und der Seele niemals gebraucht, dagegen beständig »Gestalt«.

Ueber dies Gewand ist ein Ueberwurf von königlichem Purpur gebreitet und darinnen lebt die wahre Seele. Wenn für die Seele die Zeit der irdischen Geburt kommt, so muss sie das himmlische Gewand lassen, das bei dem Vater zurückbleibt [2].

---

[1] S. oben S. 59.

[2] Vgl. Matth 18 10 und den lichtvollen Aufsatz von Moulton, Journ. of Theol. Studies III, 514 ff.

Hier wächst es mit dem Wachstum der Seele auf Erden und leidet mit dem, was ihr widerfährt. Schliesslich aber hat die Seele hier ihr Werk getan; sie legt nun das unreine Gewand des Erdenkörpers ab, und indem sie zurückkehrt in die Heimat ihres Vaters vereinigt sie sich wieder mit ihrer himmlischen Gestalt.

Hier liegt der Grund für die Annahme, dass das Gedicht vor dem Untergang der persischen Dynastie im Jahre 224 geschrieben sein muss. Soweit es sich nicht in ein Fabelland verliert, werden die Verhältnisse des Partherreichs vorausgesetzt. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass die römische Bevölkerung von Mesopotamien nach dem Sturz der Parther und unter der Herrschaft ihrer Nachfolger, der Sassaniden die Zeit jener Herrschaft als ein goldenes Zeitalter angesehen haben sollten, und ebenso wenig, dass man die Einzelheiten der parthischen Herrschaft und die Geographie ihres Reiches damals noch in Edessa gekannt haben sollte. Dann aber fällt die Abfassung des Hymnus noch in die Zeit des Bardaisan, und es ist eine lockende Vermutung, dass Bardaisan selbst oder sein Sohn Harmonius der Verfasser sein möge. Man findet die Frage so eingehend, als es die wenigen Beweisgründe zulassen, von Bevan erörtert in der Einleitung zu seiner ausgezeichneten Ausgabe des Hymnus. Er schliesst mit den Worten[1]: »Wie auch immer der letzte Spruch der Gelehrten über die Abfassungszeit und den Verfasser ausfallen mag, das Lied selbst wird stets ein sorgfältiges Studium verdienen; denn es wirft ein helles Licht auf die wichtigste Phase in der Religionsgeschichte der Menschheit. Der Gnostizismus wird uns hier nicht in der Beleuchtung seiner Gegner vorgeführt, sondern als das, was er wirklich gewesen ist, wenigstens für manche seiner Anhänger, als eine neue Religion. Wenn sich die religiösen Anschauungen des Verfassers in

[1] A. A. Bevan, The Hymn of the Soul p. 7.

mancher Hinsicht auch sehr eng an die urchristlichen anlehnen, so hat er doch das Neue Testament nie direkt zitiert, auch keinerlei Anspielungen auf die geschichtlichen Tatsachen gemacht, auf die sich das Christentum gründet. Aber er redet nicht als Zweifler, der noch nach Wahrheit ringt; seine Ueberzeugungen, wie sie uns entgegentreten, achten die Realitäten der unsichtbaren Welt, fussen darauf, dass sein Glaube eine Offenbarung ist, die symbolisiert wird durch den lebendigen Brief, den der König mit seiner rechten Hand siegelt. Solange man diese Geistesart noch nicht versteht, muss die Natur der morgenländischen Gnosis mit ihrem langwierigen Kampfe gegen das Heidentum auf der einen und das kirchliche Christentum auf der andern Seite für uns ein Rätsel bleiben.«

Doch nun zu dem Hymnus selbst!

I.

Als ich ein Kind noch war und lebte im Hause der Eltern,
Wuchs ich heran in Pracht und freute mich meiner Erzieher.
Doch es sandten die Eltern mich aus von der östlichen Heimat;
Aus dem Schatze des Königs bereiteten sie eine Bürde,
Kostbar war sie, doch leicht, damit allein ich sie trüge.

II.

Medisches Gold war gerüstet und Silber von Atropatene,
Chalcedone aus Hind und Achate des Baktrierlandes;
Rüstung war mir ein Demant, so fest, dass er Eisen zerschneidet.
Doch mein Strahlengewand, das in Liebe gewebte, das liess ich
Und den purpurnen Rock, der um die Gestalt sich mir legte.

III.

Denn sie hatten beschlossen und tief in das Herz mir geschrieben:
»Wenn du herniedersteigst und die Perle gewinnst in Aegypten,
Sie, die im Meere sich birgt, bewacht von dem fauchenden Drachen,
Dann erhältst du dein Kleid und den purpurgewobenen Mantel,
Und mit dem Bruder zugleich wirst du das Reich dann ererben.«

IV.

Also verliess ich den Westen; zwei Wächter führten mich abwärts.
Rauh war der Weg für ein Kind, und voller Gefahren die Reise.
Schon war ich durch Maišân, den Stapelplatz östlicher Kaufherrn,

Tief in das Land von Babel gekommen, vorbei auch an Sarbûg,
Als mich die Wächter verliessen, hart vor der Grenze Aegyptens.

V.

Stracks nun ging ich zur Schlange und bei ihr liess ich mich nieder,
Wartend bis sie entschliefe, dass dann ich die Perle ihr raubte.
Einsam war ich im Lande, ein Fremdling unter den Bürgern;
Einen nur sah ich, der frei war, der auch von dem Osten her stammte;
Jung noch war er und schön, und er wurde mein Freund und Gefährte.

VI.

Gerne hielt ich zu ihm und erzählte ihm auch meine Sendung,
Warnte ihn auch vor Aegyptern, den Unreinen, Listenerfüllten;
Doch ich selber, ich nahm ihr Gewand, das mich leichter verberge;
Denn ich fürchtete mich, dass Verdacht ich erweckte bei ihnen,
Wenn ich die Perle begehrte, und dass sie die Schlange verhetzten.

VII.

Aber sie merkten es bald, dass aus der Fremde ich stammte;
Listig gaben sie mir und ich ass sie, die Speisen des Landes.
Da vergass ich der Heimat und diente dem König Aegyptens.
Ja, ich vergass auch die Perle, den Zweck meiner Reise vergass ich.
Schwer war die Speise; nicht lang, so lag ich in lähmendem Schlummer.

VIII.

Alles, was hier mir geschah, bemerkten die Eltern mit Kummer.
Boten gingen nun aus und beriefen die Grossen der Heimat,
Partische Prinzen und Fürsten, die Edlen alle des Ostens.
Und sie fassten Beschluss, dass Aegypten ich jetzo verliesse,
Schrieben auch gleich einen Brief, gezeichnet mit jegliches Namen.

IX.

»Von deinem Vater, dem König der Könige, von deiner Mutter
Und deinem Bruder auch — wir senden dir, Königssohn, Grüsse!
Auf! und erwache vom Schlaf und höre die Worte des Briefes!
Denke doch an dein Geschlecht und siehe, wem du gedient hast!
Denke der Perle im Meer, die zu holen du dorthin gegangen!

X.

Denke des Strahlengewandes und denke des herrlichen Mantels,
Schmuck deiner selbst, wenn dein Name im Buche der Helden sich findet.
Und mit dem Bruder zusammen sollst Erbe im Reiche du werden.«
Dies war der Brief, den der König mit eigenem Petschaft gesiegelt,
Dass das Siegel ihn schütze vor Babylons bösen Dämonen.

XI.

Adlerschnell flog er daher, dem König der Lüfte vergleichbar,
Flog und setzte sich nieder und plötzlich erhob er die Stimme;
Als ich die Worte vernahm, erwachte ich aus meinem Schlummer,
Nahm meinen Brief in die Hand, brach ihn auf mit Küssen und las ihn.
Ganz wie im Herzen es stand, so waren die Worte des Briefes.

XII.

Nun erst gedacht' ich der Abkunft; meinen Adel erkannte ich jetzo,
Hab' auch der Perle gedacht, die zu holen ich weilt' in Aegypten;
Und ich begann zu bezaubern den schrecklichen fauchenden Drachen;
Bald auch sank er in Schlaf, als den Namen des Vaters ich nannte
Und des Bruders Namen, der Königin Namen, der Mutter.

XIII.

Endlich erhascht' ich die Perle und wandte mich wieder nach Hause,
Zog auch das Schmutzgewand aus und liess es zurück in dem Lande.
Stracks nach Osten nun gings, dass das Licht der Heimat ich schaue;
Denn vor mir auf dem Weg erschien der Brief, mein Erwecker.
Wie er mich dorten erweckte, so bracht' er mich jetzt zu dem Lichte.

XIV.

Rötlich erglänzte die Schrift, auf seidenem Grunde geschrieben.
Leise sprach er mir zu und lenkte die zagenden Schritte;
Liebend zog er mich fort und mied gefährliche Pfade.
Also ging ich dahin, vorbei an Sarbûg und Babel
Und ich erreichte Maišân, den gewaltigen Hafen der Händler.

XV.

Und das Strahlengewand mitsamt dem Mantel aus Purpur
Sandten die Eltern hierher von den fernen Bergen Hyrkaniens.
Boten waren die Wächter, die alten, verlässlichen, treuen.
Nimmer kannt' ich das Kleid, das einst als Kind ich getragen;
Doch nun schaut' ich es an, und siehe, es glich mir vollkommen.

XVI.

Selber sah ich mich hier, als schaute ich in einen Spiegel;
Die wir verschieden als zwei und dennoch eins und dasselbe;
Ebenso auch die Wächter, die mir das Strahlenkleid brachten,
Zeigten dieselbe Gestalt, denn sie schmückte das Zeichen des Königs.
Sie nun brachten zurück mir das Kleid, das Pfand meines Reichtums.

XVII.

Wahrlich ein Königskleid war es, geschmückt mit glänzenden Farben,
Strahlend von Gold und Beryllen, von Chalcedonen, Opalen,

Leuchtend spielte darauf der schillernde Glanz des Sardonyx.
Festigkeit aber gewann es durch zierlich verbindenden Demant;
Ueber der glänzenden Pracht war gemalt das Bildnis des Königs.

XVIII.

Also sah ich das Kleid; da wurde es gleich als wie lebend,
Und ich merkte genau, wie zu reden es alsobald anhub,
Hörte den Klang seiner Stimme, die Laute der Worte vernahm ich:
»Er ist der Held, für den man dereinst bei dem Vater mich aufzog —
Sicher gewahrtest du auch, wie ich wuchs zugleich mit dem Werke.«

XIX.

Königlich war sein Gang, als das Kleid nun rasch auf mich zukam,
Dass ich es nehmen möchte, denn also befahl es der Geber.
Ebenso trieb mich die Sehnsucht, dass ich entgegen ihm liefe.
Und ich streckte mich hin und empfing es im Schmucke der Farben
Und mit dem glänzenden Mantel umhüllte ich nun meine Glieder.

XX.

Also bekleidet enteilte ich stracks zu dem Tor des Palastes,
Und ich neigte mein Haupt vor dem Glanz des liebenden Vaters;
Denn ich hatte erfüllt sein Gebot und er die Verheissung.
Und am Hofe verkehrt' ich mit allen Grossen des Reiches;
Freudig empfing mich der König und bei ihm bleib' ich in Ehren.

So lautet das Lied von der Seele. In der syrischen Handschrift sind noch einige Zeilen zugefügt; aber das falsche Versmass beweist, dass mindestens der Text hier in Verwirrung geraten ist. In diesem Schluss ist erzählt, wie der Prinz, nach seiner Rückkehr in die Heimat, einem grossen Tag entgegensieht, an dem er seine Perle dem König der Könige, seinem Vater, überreichen wird. An diesem Tage wird, um den Ausdruck des Paulus zu gebrauchen, Gott alles in allem sein.

Es ist für uns Spätgeborene, die wir auf einem so weit verschiedenen Kulturstandpunkt stehen, sehr schwer, dies Lied richtig zu beurteilen. Wir leben, um mit dem Lied zu reden, in dem dunkelen Lande Aegypten, und können das Licht des Ostens nicht sehen und die Worte des fliegenden Briefes nicht hören. Unser Geist ist voll von Weltverbesserungsplänen und wir sind darum sehr skeptisch gegenüber einer Lehre, die

uns sagt, dass wir nur Gäste und Fremdlinge hier auf Erden sind, und dass unsere wahre Heimat ganz wo anders liegt. In einer Zeit, wie der unseren, in der jedes Dezennium neue Entdeckungen bringt, in der wir die Natur immer vollkommener erkennen und immer besser beherrschen lernen, ist ein solcher Verzicht auf die Gegenwart nicht angebracht. Im Frühsommer sehnt man sich nicht nach dem künftigen Jahre, geschweige denn in der Frühlingszeit. Ganz anders war das zur Zeit, als der Verfasser des Hymnus lebte. Damals lag eine Welt im Sterben, das Weltreich begann zu zerfallen. Was von der alten Kultur gut war in Wissenschaft, Kunst, Literatur und Philosophie, kurz alles was das bunte Schauspiel des Lebens darstellt, das alles war getan; die Welt brauchte eine Wiedergeburt.

So erklärt es sich, dass für das altchristliche Denken das Leben hier auf Erden nur noch um dessentwillen wertvoll erschien, was man erst voll besitzt, wenn man das Leben verlässt. Der ganze Besitz des Kaufmannes ist nichts wert im Verhältnis zu der einen köstlichen Perle. Glück, Vollkommenheit, Ruhe gehört nach ihrer Meinung erst der Zukunft an, dem Jenseits. »So lange wir in der Welt sind«, sagt Thomas zu seinen Bekehrten, »sind wir nicht imstande über alles zu reden, was die Gläubigen von Gott empfangen werden. Denn wenn wir sagen, dass er uns Licht geben wird, so meinen wir etwas, was wir gesehen haben; und wenn wir sagen, dass er uns Reichtum verleihen wird, so denken wir an etwas, was in dieser Welt ist, und wenn wir von einem Gewande sprechen, so meinem wir etwas, was die Vornehmen tragen, und wenn wir von köstlichen Mahlzeiten reden, so sprechen wir von etwas, wovor wir gewarnt sind; und sprechen wir von dieser zeitlichen Ruhe, so ist dieser eine Züchtigung gewiss. Aber wir reden von Gott und unserm Herrn Jesus, und von Engeln und Wächtern und Heiligen, und von der neuen Welt, und

der unverletzlichen Frucht des Lebensbaumes und von dem Trunk des Lebenswassers: von dem, was weder das Auge gesehen, noch das Ohr gehört hat und was nicht in das Herz eines Menschen gekommen ist, was Gott aber von Alters her denen bereitet hat, die ihn lieben.«

Diese Hoffnung hat die Heiligen des Ostens in die Wüste getrieben, einen Simeon auf seine Säule gebannt und die Menge namenloser Jünger von Staat und Familie getrennt. Es geziemt uns nicht, sie zu tadeln. Vielmehr sollen wir dafür dankbar sein, dass uns das Schicksal in eine Umgebung versetzt hat, in der wir reichlich Arbeit vor uns sehen, eine Arbeit, die es wert ist, dass wir alle unsere Kraft daran setzen. Unsere Pflicht ist, zu arbeiten, so lange es Tag ist; vielleicht kommt auch für unsere Zivilisation einmal die Zeit, wo die Nacht sich niedersenkt und niemand mehr arbeiten kann, sondern den Menschen nur noch eines bleibt: zu träumen von einem kommenden Tag.

BEMERKUNG ZU DEM LIED VON DER SEELE.

Angesichts der mancherlei Schwierigkeiten, die das Lied nach Text und Auslegung bietet, ist es vielleicht nicht ohne Interesse, die Erklärung kennen zu lernen, die von Nicetas, dem Erzbischof von Thessalonich herrührt, und die von Bonnet ans Licht gezogen worden ist[1]. Die Lebenszeit des Nicetas ist unsicher, aber sie muss vor die Mitte des 11. Jahrhunderts fallen. Nach einer Paraphrase des Liedes fährt Nicetas fort: »Wenn ich den Sinn dieser gleichnisartigen Worte richtig getroffen habe, so will der inspirierte Apostel den edlen Ursprung unseres Geschlechtes im Bilde Gottes offen andeuten, den unvergänglichen Reichtum an Gnadenerweisen, der von daher stammt, die geistliche Liebe, mit der wir ausgerüstet sind zum Kampf gegen die, die geistlich Aegypter heissen, und gegen die alte Schlange, ihren Führer und Vorkämpfer. Wir sehen ihre Pläne, ihre Listen, ihre Zauberkünste, den unvermeidlichen Fall derer, die sich auf sie verlassen; den Verlust der göttlichen Gnade, der darauf folgt, die schleichenden Flecken der Sünden, von denen das Lied unter dem Bilde von Erstarrung und Schlaf redet; ferner das Erbarmen von einem Hochstehenden, die Hilfe, die von der Heiligen Schrift wie von einem Briefe kommt, nach dessen Eintreffen der Umschwung erfolgt, das Erwachen, die Erleuchtung durch die

[1] Analecta Bollandiana XX, 163.

Taufe, durch die wir die wertvolle Perle wieder erhalten. Und zu alle dem sehen wir die Freude, die bei unserem Gott und Vater und den himmlischen Mächten um ihn herrscht bei der Rückkehr und dem Widerruf derer, die gefallen sind, und endlich das Eintreffen der ewigen Belohnungen, die Gott denen bereitet, die sich ganz zu ihm wenden. Durch solche Worte wird die Furcht und der Zweifel unserer Seele vertrieben und uns wird gezeigt, wie wir mit ihrer Hilfe ein neues Leben führen sollen, die wir in unseren Sünden tot sind; und so hat der Apostel Thomas einen ewigen Trost hinterlassen nicht nur für die Gefangenen, sondern auch für alle verzagten Seelen zu jeder Zeit.«

Es mag hier noch angemerkt werden, dass Nicetas die Lehre des Hymnus als orthodox angesehen hat. Tatsächlich ist die gegenteilige Ansicht erst eine Konjektur moderner Gelehrter.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.

Von

Carl Weizsäcker.

Dritte Auflage.

Gross 8. 1901. M. 16.—. Gebunden M. 18.50.

Das nachapostolische Zeitalter.

Geschichte der christlichen Gemeinden

vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians.

Von

Lic. **Rudolf Knopf,**

Professor in Marburg.

Gross 8. 1905. M. 9.—. Gebunden M. 11.50.

Das apostolische Zeitalter

von

Prof. D. **v. Dobschütz.**

M. —.50. Kartoniert M. —.75.

(*Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. Reihe, Heft 9*).

Einleitung in das Neue Testament.

Von

D. **Adolf Jülicher,**

Professor der Theologie in Marburg.

Fünfte und sechste neubearbeitete Auflage.

8. 1906. M. 9.—. Gebunden M. 10.

(*Grundriss der theologischen Wissenschaften.*)

Geschichte der altchristlichen Litteratur

in den ersten drei Jahrhunderten.

Von

Dr. **Gustav Krüger,**

Professor der Theologie in Giessen.

Erste und zweite Auflage. Zweite, durch Nachträge vermehrte Ausgabe.

8. 1898. M. 5.40. Gebunden M. 6.40. Nachträge allein M. —.60.

(*Grundriss der theologischen Wissenschaften.*)

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Das Urchristentum und das Alte Testament

Rede gehalten beim Antritt des Rektorates zu Bonn am 18. Oktober 1906

von

Eduard Grafe.

Gross 8. 1907. M. 1.—.

Dogmengeschichte.

Von

D. **A. Harnack,**

Professor der Theologie an der Universität Berlin.

Vierte, verbesserte und bereicherte Auflage.

8. 1905. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Von D. **A. Harnack,**

Professor der Theologie an der Universität Berlin.

In 3 Bänden. Lex. 8.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

I. Band. **Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.** 1894. M. 17.—. Gebunden M. 19.50.

II. Band. **Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. I.** 1894. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.

III. Band. **Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. II. III.** 1897. **Register zum ganzen Werk.** M. 18.—. Gebunden M. 20.50.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Neutestamentliche Apokryphen

in Verbindung mit

Prof. D. **P. Drews** in Gießen, Prof. Lic. Dr. **G. Ficker** in Kiel, Oberbibliothekar Dr. **J. Flemming** in Bonn, Gymnasialoberlehrer Dr. **J. Gefficken** in Hamburg, Professor Lic. **R. Knopf** in Marburg, Prof. D. **G. Krüger** in Gießen, Prof. D. **S. Meyer** in Zürich, Gymnasialprofessor **E. Preuschen** in Darmstadt, Dr. **R. Raabe** in Friedenau; Pastor Lic. **E. Rolffs** in Osnabrück, Gymnasialoberlehrer Dr. **G. Schimmelpfeng** in Hildesheim, Prof D. **H. von Schubert** in Heidelberg, Pastor Lic. **S. Stülcken** in Lübeck, Gymnasialdirektor Dr. **H. Veil** in Straßburg i. E. und Professor Lic. Dr. **H. Weinel** in Jena

in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von

Lic. Dr. **Edgar Hennecke,** Pastor in Betheln (Hannover).

Groß 8. 1904. M. 6.—. Gebunden M. 7.50.

Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen

In Verbindung mit obigen Fachgelehrten herausgegeben von

Lic. Dr. **Edgar Hennecke,** Pastor in Betheln (Hannover).

Groß 8. 1904. M. 12.—. Gebunden M. 13.50.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Date Due

APR 7 4			
MAY 0 7			

Demco 293-5

Duke University Libraries
D01308287T

D01308287T
DUKE-LSC